汉译世界学术名著丛书

政治正义论

第一卷

[英] 威廉·葛德文 著



VISIT…

LANZAROTE
Caliente.com

汉译世界学术名著丛书

政治正义论

第二、三卷

[英] 威廉·葛德文 著





汉译世界学术名著丛书

政治正义论

全名为《论政治正义及其对道德和幸福的影响》

第一卷

〔英〕威廉·葛德文 著

何慕李 译

关在汉 校

商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

政治正义论

全名为《论政治正义及其对道德和幸福的影响》

第二、三卷

〔英〕威廉·葛德文 著

何慕李 译

关在汉 校



商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

政治正义论

第一、二、三卷

（全 两 册）

〔英〕威廉·葛德文 著

何慕李 译　　关在汉 校

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：3017·263

1980年4月第1版　　开本850×1168 1/32

1982年9月北京第2次印刷　　字数538千

印数13,600册　　印张25 3/4　插页8

（60克纸本）定价：3.00 元

出 版 说 明

本书作者威廉·葛德文(William Godwin)(1756—1836)是英国政治哲学家和著名作家。早年受过严格的宗教教育。他的父亲是加尔文教派的传教士，他自己也曾投身于宗教事业，作过几年牧师。后来，由于受到十八世纪法国唯物主义和英、法两国一些启蒙学者的思想影响，断绝了同宗教的关系，转变为无神论者。他一生主要从事著述，撰有政治理论、历史和小说等多方面的著作。除这本《政治正义论》外，还有《法国哲学》、《英联邦历史》和《凯勒布·威廉轶事》等书。一般认为，《政治正义论》是葛德文的一部最光辉、最精辟的政论。它不仅对当时的英国激进思想产生过巨大的影响，而且在西方政治思想史上，也占有一定的地位。此外，葛德文的思想对英国浪漫主义者雪莱和十九世纪现实主义作家也有明显影响。

本书的全名为《论政治正义及其对道德和幸福的影响》，于1793年、1796年和1798年先后出版过三版。据作者在序言中说，第二、三两版均有改动，而这些改动仅限于未经"深思熟虑"之处和"经过推敲觉得粗糙和幼稚的提法"，而并非本质上的改动，同第一版的基本精神是不矛盾的。原书共三卷。我们是根据加拿大多伦多大学出版社1946年印行的第三版原书翻译的。其中第三卷包括作者对一、二两版所作修改或重写的那一部分章节、他人研究葛德

文的专论，以及本书各版次的文字体例变化比较等；这一卷，除作者所著的那部分外，其它均略而未译。本书第八篇，曾由三联书店出版过单行本，书名为《论财产》。1959 年，我馆曾根据此单行本重印。这次付印的全书译文，均为新译，并将第八篇的篇名改为《论所有权》。

葛德文在哲学上是法国唯理主义的信徒；本书立论的理论根据就是唯理主义。他认为，人是理性动物，理性应当主宰一切。人的智慧完全是环境的产物；人类生来并未带有什么天赋观念。人的善恶主要是由精神环境——法律、制度、教育等形成的，而不是自然环境的产物。人类祖先的智慧，并未发展到不能再发展的地步，所以人类还可以继续发展，达到完善的境界。人是根据自己对事物的认识而行动的，自觉的行动取决于理智的判断。只有当理性和道德的原则在社会管理制度中占统治地位时，这个社会才能称作健康的社会，才能有政治上的公正。公正的制度是符合理性要求的制度。公正制度的规律，会象任何真理一样，能为人类理性所发现。理性政治的目的，在于不使人们之间的利益发生冲突，而且还要促使人们的利益彼此结合。有理性的人，应为大多数人造福。

葛德文认为，实现政治正义的前提是：人类生而平等。人的天赋才能和知识有差别，但在彼此关系和取得生活资料方面，都有平等权利。个人的权利是神圣不可侵犯的。社会除了个人授与它的权利以外，对个人没有任何支配权利。人的行为准则是正义，而人类的一切罪恶都是非正义。

显而易见，这种理性政治和天赋人权思想，有力地批判了当时欧洲社会存在的、妨碍资本主义进一步发展的封建制度及其残余

势力，包括禁锢人们思想的宗教迷信。这在他那个时代是起了进步作用的。

在政权问题上，葛德文基本上是无政府主义者。他认为政权是一种强制机构，政府是一种正规的强力，是一种弊害，都是由于少数人的错误和邪恶才得以存在的。所以，政权除了依靠少数人的幼稚和盲从以外，是无法存在的。即使在最好的形态下，政权也仍然是一种弊害。因此，葛德文宣称，无论何种形式的政权，总是侵犯个人的独立见解和良知的。需要指出的是：他又认为，从另一种意义上看，政权是为防止弊害而采取的一种权宜手段，是以全体人民的名义为全体人民谋福利的。但是，如果它超出了正义的界限，它的权力就应当立即结束。葛德文在本书中深刻批判了贵族政体和君主政体，认为二者都是有害的制度，是同人类幸福不相容的。至于民主政体（代议制），他一方面肯定它能使人类重新认识自己的价值和听从理性的指导；另一方面也指出它的缺点是：少数服从多数，立法权脱离了必须守法的人民，使代议制造成了不自然的和有害的一致。

葛德文对革命一方面表示赞扬，认为革命产生于对暴政的愤怒；革命引起的怒火越大，压迫者的崩溃就越突然、越惨重。但是，另一方面他又认为，革命对人类进步也绝不是不可缺少的，因为革命本身永远包含着强暴，必然带来许多值得责难的情况。所以他不主张使用暴力，认为使用暴力是遗憾的事情。在他看来，政治家的责任，即使不能阻止革命，也要推迟革命，革命发生得愈晚，带来的害处愈少。由此可见，葛德文对于革命的看法本身就是矛盾的。由于他对暴力的性质缺乏分析，对暴力的历史作用缺乏认识，其基

本倾向是一概反对使用暴力，甚至以废除暴力为其最终目的，一味鼓吹要靠理性法则统治社会，这就不能不使他陷入唯心主义的社会历史观。

葛德文所处的时代是英国产业革命蓬勃发展和法国大革命取得辉煌胜利的时代，当时资本主义虽然处于发展和上升阶段，但其本身所固有的矛盾和弊端已开始暴露出来。所以，葛德文在本书中以唯理主义批判欧洲封建制度及其残余的同时，也尖锐地批判了资本主义的私有财产制度。他明确指出：财产私有是一种罪恶，而且是与公共福利相矛盾的、最令人愤恨的一种罪恶。这个私有制度把社会划分为贫富两个部分，造成不平等现象，导致暴力无止境地产生。而财产的积聚，却把暴力统治巩固下来。财产统治权本身就是社会上一定阶级享用他阶级的劳动产品，是不劳而获的权利。财产破坏着精神上的平等，是对人类本性的侮辱，它的为害甚于政府、宗教和法院。出生于富人之家的这一偶然性，不仅使某个人荣华一世，而且能使他剥削他人劳动。而另一人，无论他怎样精明强干和努力，如果他没有这种出生的偶然性而获得特权，他就不得不操劳终生，以维持仅能免于死亡的饥饿生活。葛德文进而指出：法律实质上是在保护富人的富裕和权势；穷人图谋侵占财产，便会受到刑法的制裁。由此他得出结论说：一人享受过多，另一人享受过少是产生犯罪的根源；而一切社会制度都是支持社会的不公正的，只有理性才能治疗这种病症。

葛德文的理想社会，就是一群一群的个人居住在各个小公社中，过着既不贫困也不想发财的简朴生活，彼此自由地、友爱地而又明智地共同协作，共同享受劳动所得。他固然对私有财产制提

出了很多批评，但是主要是从分配的角度指责社会产品分配的不合理，而并不主张根本取消私有制本身。他的这些理想，同历史发展的规律、同当时资本主义社会的实际发展方向，是背道而驰的。所以，革命导师恩格斯在1845年3月17日给马克思的信中谈及《政治正义论》时评论道："葛德文的《政治上的公正》①，作为政治的市民社会的观点对政治的批判，尽管有许多出色的地方（葛德文在这些地方接近共产主义），但还不能入选②，因为你得对政治作**全面**的批判……而且一般说来，葛德文的结论都是坚决反社会的。"③

总起来说，葛德文的思想代表了从启蒙思想到空想社会主义思想发展的过渡阶段。他的唯理主义和他那以公正原则改造人类社会的理想，反映了当时遭受产业革命带来的苦难的广大城乡贫民群众，即小资产阶级下层的愿望。他不仅批判了封建专制和宗教迷信，而且也批判了资产阶级（如批判财产私有）。他的思想对于十八世纪末和十九世纪初的英国激进思想的发展起了促进作用，尤其是对于空想社会主义者罗伯特·欧文的思想的形成，产生过不容置疑的影响。例如，葛德文的环境影响性格的说法，后来就为欧文所承袭，并且被发展为欧文派空想社会主义的一个不可分割的部分。所以也有人把葛德文计入空想社会主义者之列。

1979年8月

① 即本书。

② 指编纂一套社会主义史资料汇编。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷第29页，人民出版社1972年版。

序　言

文献当中最合一般需要的书籍无过于用系统的和基本的方法论述科学原理的作品。一切文明时代的人类思想都是向前发展的，即使最有益和最重要的著作，经过一个时期，也会由于后来的发现而减少其价值。因此，有识之士总希望时常有这类新书问世，把从前同该问题有关的书籍编纂时尚未认识到的一些改进包括进去。

最近，人们的思想在政治学这一门科学上发生了一些波动，而美洲和法国的革命，也对这一门学问提供了不少材料。在这种情形下，如果说在这一门科学上不需要这类著作，那一定会是有一件奇怪的事情。我写作本书的动机就是因为我对于这样一部作品（假定写得好的话）的价值有一定的认识。

如果作家们想要弥补前人著作中的缺陷，同时他们在某种程度上又能胜任这种工作，我们就会看到：他们不仅要收集有关那一门学问的已有的一些散在的知识，而且要用他们自己思维的结果来丰富那一门科学。本书将时常提到一些主张，如果不去研究这些主张，仅仅因为他们显然是标新立异而加以否定的话，那是不公正的。这门科学是包罗万象的，而且可以说仍然处在幼稚时期，对于这样一门科学如果不能加以不断地思索，就不可能不产生某种程度的异乎寻常的想法。

写这样一部书的另外一个有益的理由也是作者时常想到的，所以应该加以说明。他认为政治是实现一种高尚道德的适当手段。有一类道德只把本身限制在细微末节和私人事务上，而不注意取得集体的和全民族的共同的改进，这类道德也许不值得怎样重视。但是尽管纠正个人行为不应该是道德的重大目的，无论如何也不应该忽视这种纠正。除直接的政治目的而外，使这部书成为实现这个次要目标的一个有效的手段，似乎也是十分切合实际的。因此作者希望写出一部作品，每个人在熟读以后都能加强真诚、坚定和公正的习惯。

说明了最初写这部书的理由以后，应该再把写作的经过大致提一下。我在1791年5月订出写作计划，次年9月开始汇集成书，中间一共用了十六个月。在这个时期，大部分时间都是以非凡的热情从事写作的。我曾经希望写作时间能够更长一些；但公众的思想和人类一般所关心的问题的情况都强烈地要求它早日出版。

这部书的印刷和汇集成书一样都受到了同一原则的影响，既要相当快地出版，又要给以必要的考虑。由于这个原因，还没有编写完就很早开始了印刷，以致因此产生了一些缺点。作者的思想是随着他的研究的进展而更为明确和深入的；他对这个问题考虑的时间越长，似乎理解得越透彻。上边所说的情况使他在叙述政府的性质和效用时，特别是在较早写成的那一部分中，使用了一些不确切的语言和论断。在开始论述这一问题时，他并不是没有认识到：政府的真正的性质是同个人智力的发展相抵触的；但是因为在这个问题上他所抱的见解不同于常规，所以他随着研究的进展而对于这一命题了解得更彻底、对于它的补救方法看得更清楚，

就不足为奇了。前述的和某些其他的缺点，在另外一种写作方式下，本来都是可以避免的。公正的读者将会适当地承认这一点。作者在检查本书时认为，这些错误还没有从根本上影响本书的目的，而他所采取的处理方法也是利多于弊的①。

除了这里所说的以外，叙述一下作者的思想发展到目前这些想法的过程也许不是无益的。这些见解并不是任何突然发生的幻想的启示。政治问题的探讨很久就在作者心目中占有相当地位。自他确信君主政体基本上是一种腐败的政体以来，到现在已经有十二年了。他是从斯威夫特的政治著作和熟读拉丁历史家的著作中得到的这种确信的。几乎在这同时，他还从法国人的几部关于人性的作品中得到了更多的启发。他接触这些作品的顺序是：《自然体系》②、卢梭的作品和爱尔维修③的作品。他在计划写现在这部书很久以前，就常常探究本书中所提出来的关于正义、感恩、人权、约定、誓言和舆论的无限力量等几种不成熟的理论。至于他确信政权应该采取一种最简单的形式的见解，只是在法国革命给了他一些启示以后才产生的。他下定决心写出这部书来，也是由于受到了这同一事件的影响。

这部书的问世的时期是不平常的。英国人民老是激昂慷慨地宣布他们的忠诚，并把任何不愿承认宪法上那些特殊规定的人都

① 作者这里所提到的缺点，曾企图在第二版里更正。但这样改进一部粗糙而驳杂的作品，也许仍旧不能完全消灭它原有的每一个污迹。

② 《自然体系》法国哲学家霍尔巴赫(1723—1789)的著作。霍尔巴赫是法国资产阶级革命时的思想家之一。

③ 爱尔维修(1715—1771)法国哲学家。百科全书的编纂人之一，他的著作中有《论人及其智力和教育》，发表于他逝世后的1773年。

看成是可恶的。人们采取自愿捐献的方法筹集款项，作为迫害那些敢于散布异端邪说的人的费用，这就既以政府的权力又以个人的义愤对他们进行镇压。我开始写这部书时，没预料到有这种意外的情况；而且也不认为这样一种意外情况能够改变作者的计划。假使我们听信谣言，那么任何人发表一个不合于宪法的文件或者小册子来向人民呼吁，都可能受到控告。此外，如果在热烈的交谈和辩论中偶然流露出任何一句不谨慎的话，也可能受到惩罚①现在可以试验一下，除了这些对于我们自由的可怕侵犯以外，一部书是不是也在民政当局的控制之下。这部书把劝阻人们不要从事骚乱和暴动当作它的明显目的，除了这个优点以外，从它的真正性质上看，就是向有学问和有思想的人们所进行的一种呼吁。同时也是要试验一下：是不是将要有一种压制思想活动和禁止研究学问的企图。就以个人观点考虑这件事情来说，作者是已经下了决心的。不管他的同胞采取什么行动，他们也不能使他失去镇静。他认为自己最应该尽的责任是帮助发扬真理；如果他为这样的一种活动而受到任何迫害，肯定地说，没有一种落到他头上的不幸能够给他带来一种更为满意的安慰。

但是，抛开这个没有根据的和不重要的顾虑不谈，本书能够出现在公众面前毕竟是幸运的，因为公众已经受到惊恐并对这里所提出来的一些学说感到最可怕的忧虑。人类思想中的一切成见都在反对这部书。看来，这种情况比前面所说的那一种情况更加重

① 作者根本没有想到第一次判这种罪会这样快地碰见，1793 年 1 月 8 日一个油烛工人被判了罪，因为有人证明这个油烛工人在伦敦塔那里看到王室徽章时，曾经对那显示徽章的人说过一句反对王权的粗野话。

要。但是真理是大无畏的而且是能够战胜一切敌人的。用淡然的态度来对待一时的虚惊和预见平静的理性时代的到来，是并不需要多大坚定性的。

1793年1月7日于伦敦

第二版序言

这部书所受到的欢迎超出了作者的意料。书中所提示的原则和论点在很大程度上得到了公众的注意。作者认为这种情况无异于给他加上了一种进行严格的和细致的修订的责任。每一个作家在写作时都认为自己的心血会得到许多人的重视，因为如果他认为自己提出来的东西不值得公众注意，他就不可能有多大热情去从事写作。但是最热烈的幻想也不能同思辨力相抗衡。现在，作者在检阅原书时，发现有许多东西并没有经过深思熟虑就匆匆忙忙强迫读者接受下来。这些东西已经被我毫不可惜地删掉了。作者最真诚的愿望是：这部书里不要有任何东西同它准备为之服务的那个事业不相称。但是，虽然他承认已经删掉了不少可是还有不少的东西仍有待删削。而且虽然经过屡次的修正，但在一个谨慎小心惯于发现错误的人看来，还能发现有的东西可以再加改善。这些东西有一些是难于理解的；有些是不能肯定的。关于后者，作者不认为自己有随便撤回的自由，除非是他确信自己错了或者有近似这样的一种确信。他认为任何见解如果因为同别人的成见或信仰不一致就遭到压制，那是毫无道理的。最初写这部书时的一种意图是它应该有它的特点，也就是要彻底的坦率和毫无保留。即使这种意图最后变得不恰当了，要想把它扭转过来也显然是太晚了。有些见解是作者最初认为正确的而提出来的；在作者思想

上仍然认为这些见解并没有失掉它们原来的证据时就把它们取消，那将会是同一切以诚实自命的精神相违背的行为。

或者有些人在仔细阅读现在这一版时会问：作者怎能会在这么多地方和前一版提出来的主张不同呢？甚至会把这种改动当作一个谴责的话题。对于这个问题，他只须这样回答：第一，他认为这部书的精神和大纲并没有变动，而是从原来的前提和根本立场出发，在不同的细目上比以前做了更确切的论断。第二，他认为他作这些改动是由于抱着勤恳和审慎的态度，力求随时留心纠正错误和提高原有的认识。他在几个地方发现了错误；他不但完全没有因为这种发现而感到难堪，而且还希望通过他所能发挥的活动能力和公正精神来获得许多也许他现在毫未预感到的真理。

关于这一版中所作的改动，是应该向前一版的购阅者表示某种歉意的。作者很想把这些改动的地方单独付印以供他们阅读，但这怎么可能呢？改动的地方越来越多；最后，这部书所包括的八篇中的前四篇和最后一篇可以说是（并不是不恰当地）重新写过的。因此十分明显，必然会出现下面两种情况的一种：如果这部书是属于每天拖累着出版界的那一类无用的著作，购阅者就不会很热情地关心这样一部作品的改动；相反，如果这部作品还有一些价值，购阅者也许就会对作者表同情。他觉得自己特别受惠于购阅者的是，他们使他有可能对这部作品做了现在这样的修正；他们大概不会因为曾经帮助我达到这一目的而有所遗憾。

对于论断或阐述的最重要的改动，收在本书下列标题的各部分中。这些是：人的性格来源于外部环境，人的自觉行动来源于见解，论个人道德和义务，论权利，论约定，论服从，论政

体①，对于真诚的说明，论利己和爱人，论善恶，财产的原则，论奢侈的所谓利益。关于结婚和长寿问题，第八篇/第八、九两章的附录中也增补了重要的解释。对于这些，作者特别希望能引起以前的读者的注意。不重要的改动散在各处，不可能一一列举。

有些人认为这部《政治正义论》带有挑唆和煽动的性质。这大概是一种中伤。如果这部书所赞同的政治原则没有牢固的基础，那么这些原则至多也只能获得暂时的流传；而用这部书来达到这样一个临时目的也并非得计。相反，如果这些原则建立在永恒真理的基础之上，那么至少它们也很可能有一天会取得决定性的优势。到那时候，这样一部著作的趋向，将是和缓等级差别和引导进步人士同情被压迫和微贱的人们的正当要求。没有人会比本书的作者更强烈地反对发生骚乱和暴动；也没有人会比他更渴望避免以最间接的方式支持仇视和流血；但是他确信：无论人类历史的当前危机表现在什么样的事件上，他的著作的影响，就它们在某种程度上为人们所记起这一点来说，将被认为是有利于保持和加强一般的同情和善心的。

1795 年 10 月 29 日

通　告

作者并没有放过利用第三版给他的机会来对这部书做了全面

① 关于这一问题的一些原则是在第三篇最后一章中提出来的，第四篇前三章对这些原则又做了更为详尽的说明。

的修订。但是，他的改动虽然很多，却并不具有根本的性质。改动的目的只是消除原书中的一些经过推敲觉得粗糙的和幼稚的提法。

1797年7月

在本书中确立的和论述的各项原则的概说

要想对本书的论点做出公正的评价，读者除了自已审查这些原则是否正确和分析这些原则对于散在全书中的各种论点怎样给以支持外，可能不会再有其他更明智的办法。

一

研究道德和政治的真正目的是为了获得快乐或幸福。

人类第一类或者最早的一类快乐是外部感官的快乐。

除此以外，人类还能感受到某些第二位的快乐，如精神感受的快乐，同情的快乐和自我赞赏的快乐。

第二位的快乐大概比第一位的快乐更为微妙；

或者至少可以这样说：

人类最理想的境界是：他们能够接近所有这些快乐的来源，并享有多种多样而永不间断的幸福。

这种境界是一种高度文明的境界。

二

人类最理想的状态是一种社会生活的状态。

人们在社会生活状态中的非正义行为和暴力行为产生了对于

政权的要求。

人类的恶行把政权强加在人类的头上，所以政权通常是人们的愚昧和错误的产物。

政权本来应该制止非正义的行为，但是它却给非正义行为提供了新的机会和诱因。

由于集体的力量的集中，政权给造成灾难的疯狂企图，给压迫、专制、战争和征服提供了机会。

由于继续保存和加重了财产的不平均现象，政权助长了许多有害的情欲并刺激人们巧取豪夺和尔虞我诈。

政权本来是应该制止非正义的行为的，但它的效果却是把非正义的行为具体化和永久化了。

三

政权的直接目的是安全。

政权所使用的手段是限制，是对于个人独立性的剥夺。

自我赞赏的快乐以及我们一切快乐的正确培养，都要求有个人的独立性。

没有独立性，人们是不能变得聪明、有用或者幸福的。

因此，人类所最理想的境界是在尽量少侵犯个人独立性的情况下维持集体的安全。

四

一个人对于另一个人的行为的真正标准是正义。

正义这个原则本身要求产生最大限度的快乐或幸福。

正义要求我站在公正的旁观者的立场来看待人间关系，而不对自己的偏爱有所留恋。

正义是一个最具有普遍性的原则，它在一切可能影响人类幸福的事情上都规定出一种明确的行动方式。

五

义务是一种行动方式，它要求最妥善地使用个人的地位要谋求集体的利益。

权利是个人对他的应得利益的要求，这种利益是从别人尽了他们的各项义务的过程中产生的。

个人所要求的，不是别人发挥力量，就是别人自我克制。

人们在社会中怎样发挥力量，通常是应该听由他们自己来斟酌行事的；他们的自我克制在某种情形下是一种更加带有强制性的必要，并且是属于政治监督或政权的直接管辖范围之内的。

六

人们的自觉行动是受感情支配的。

理性并不是一个独立的因素，而且没有刺激我们去行动的倾向；从实际观点看来，它不过是对不同感情的一种比较和平衡。

理性虽然不能刺激我们去行动，却能按照它对不同刺激所给予的相对评价来支配我们的行为。

因此我们要从理性的提高上来寻求社会的进步。

七

理性必须依靠知识的增长才能明晰而有力量。

我们在增长知识方面的进展是没有止境的。

因此，结论是：

1. 人类的创造和社会生存的方式是能够不断改进的。

2. 企图把任何一种思想方式或者生存状态固定下来的制度是有害的。

八

精神感受的快乐和自我赞赏的快乐，以及对于我们的一切快乐的正确培养，都同智力是否健全有关。

理解力的健全是同偏见不相容的；因此在人类中应该尽量少培养虚妄，无论是理论上的或者是实际上的。

理解力的健全是同自由探讨有关系的；因此，在公众安全所能允许的范围内，舆论是不应该受到限制的。

理解力的健全是同朴素的生活方式和培养智力的时间有关系的；因此财富分配的极端不平均是同人类的最理想的境界相对立的。

ENQUIRY CONCERNING POLITICAL JUSTICE AND ITS INFLUENCE ON MORALS AND HAPPINESS

by

William Godwin

The University of Toronto Press
1946

据加拿大多伦多大学出版社 1946 年版本译出

目　录

第一卷

第一篇　从人的社会地位来研究他们的能力 …… 3
第一章　引言 …… 3
第二章　政治社会的历史 …… 6
第三章　政权机关的精神实质 …… 12
第四章　人的性格来源于外部环境 …… 18
第五章　人的自觉行动来源于见解 …… 36
第六章　论气候的影响 …… 65
第七章　论奢侈的影响 …… 71
第八章　人类的创造是永远能够改进的 …… 74

第二篇　社会原理 …… 81
第一章　引言 …… 81
第二章　论正义 …… 84
附录一　论自杀 …… 93
附录二　论决斗 …… 95
第三章　论人类的平等 …… 97
第四章　论个人道德和义务 …… 100
第五章　论权利 …… 107
第六章　论个人判断的权利 …… 115

第三篇 政权原理 …… 124
第一章 政治理论家的体系 …… 124
第二章 论社会契约 …… 127
第三章 论约定 …… 131
第四章 论政治权力 …… 145
第五章 论立法 …… 149
第六章 论服从 …… 151
第七章 论政体 …… 161

第四篇 见解在社会和个人中间的作用 …… 167
第一章 论抵抗 …… 167
第二章 论革命 …… 177
第三章 论政治社团 …… 191
第四章 论诛戮暴君 …… 201
第五章 论真理的培养 …… 204
附录 论认识和德行的联系 …… 211
第六章 论真诚 …… 218
附录一 对于真诚的说明 …… 228
附录二 论拒绝来访者的方式 …… 238
第七章 论自由意志和必然 …… 240
第八章 从必然论得出来的结论 …… 255
第九章 论人类思想的机械论 …… 264
第十章 论利己和爱人 …… 280
第十一章 论善恶 …… 292

目　录

第　二　卷

第五篇　论立法和行政权 …… 313
第　一　章　引言 …… 313
第　二　章　论教育，王子的教育 …… 316
第　三　章　王子的私生活 …… 325
第　四　章　论善良的专制政体 …… 332
第　五　章　论宫廷和大臣 …… 336
第　六　章　论臣属 …… 343
第　七　章　论选举产生的君主政体 …… 351
第　八　章　论君主立宪政体 …… 355
第　九　章　论握有王权的总统 …… 364
第　十　章　论世袭爵位 …… 369
第十一章　贵族政体的道德影响 …… 373
第十二章　论称号 …… 378
第十三章　论贵族政体的性质 …… 381
第十四章　民主政体的一般特点 …… 388
第十五章　论政治欺骗 …… 395
第十六章　论战争的原由 …… 406
第十七章　论战争的目的 …… 413
第十八章　论战争行为 …… 416

第 十九 章 论军事建制和军事条约 …………………………………… 421
第 二十 章 论民主制度和战事处理 …………………………………… 427
第二十一章 论政府的组成 …………………………………………… 432
第二十二章 论政治社会的未来 ……………………………………… 437
第二十三章 论国民议会 ……………………………………………… 443
第二十四章 论政府的解体 …………………………………………… 448

第六篇 与政治制度有关的民意问题………………………………… 451

第 一 章 对于民意实行政治监督的一般后果 ……………………… 451
第 二 章 论宗教制度 ………………………………………………… 463
第 三 章 论压制宗教和政权方面的错误见解 ……………………… 468
第 四 章 论效忠宣誓 ………………………………………………… 477
第 五 章 论就职宣誓 ………………………………………………… 482
第 六 章 论诽谤罪 …………………………………………………… 486
第 七 章 论宪法 ……………………………………………………… 495
第 八 章 论国民教育 ………………………………………………… 504
第 九 章 论养老金和薪俸 …………………………………………… 509
第 十 章 论由社会决定问题的方式 ………………………………… 517

第七篇 论犯罪和惩罚 ……………………………………………… 521

第 一 章 由道德原则所引起的对于惩罚学说的限制 ……………… 521
第 二 章 惩罚的一般缺点 …………………………………………… 526
第 三 章 论惩罚的目的 ……………………………………………… 532
第 四 章 论惩罚的实施 ……………………………………………… 538
第 五 章 论惩罚作为临时手段 ……………………………………… 547
第 六 章 惩罚的尺度 ………………………………………………… 559

第 七 章　论证据 …… 570
第 八 章　论法律 …… 572
第 九 章　论赦免 …… 583
第八篇　论所有权 …… 588
第一章　绪论 …… 588
第二章　所有权的原则 …… 595
第三章　平等制度带来的好处 …… 610
第四章　从人类思想的脆弱性来反对这一制度 …… 619
第五章　从怀疑其稳定性来反对这一制度 …… 624
第六章　从担心会使人懒惰来反对这一制度 …… 627
第七章　从奢侈有利的观点来反对这一制度 …… 633
第八章　由于这一制度的严格限制而反对这一制度 …… 637
附录　论合作、同居和结婚 …… 639
第九章　从人口原则来反对这一制度 …… 649
附录　论健康以及延年益寿 …… 652
第十章　一些感想 …… 659

第 三 卷

补　遗

第一篇第一章　引言 …… 679
第一篇第四章　道德进步的三个主要原因的研究 …… 681
第二篇第一章　引言 …… 690
第二篇第三章　论义务 …… 692
第二篇第五章　论人权 …… 697
第三篇第三章　论约定 …… 705

第三篇第六章和附录 论服从 …… 710
第三篇第七章 论政体 …… 717
第四篇第一章 论抵抗 …… 724
第四篇第二章 论革命 …… 728
第四篇第四章 第二节 论真诚 …… 737
第四篇第四章 第二节 附录三 续论真诚 …… 747
第四篇第八章 论道德原则 …… 754
第四篇第九章 论道德的趋向 …… 769
第八篇第三章 根据奢侈的值得羡慕的效果而提出的对于这种制度的反对意见 …… 780
第八篇第五章 根据这种制度的不可能久远而提出的反对意见 …… 782
一、二、三卷译名对照表 …… 790

第　一　卷

第一篇　从人的社会地位来研究他们的能力

第一章　引言

研究的主题——第一篇的主题。

对于政治制度的一般看法。——对于这些看法的正确性的质疑——第一篇的研究计划。

本书的目的是要研究一种公众社会或政治社会的形式，一种人们互相交往和互相对待的准则，这种形式和准则超越单个家庭的界限，并且应被认为是最能增进集体福利的。怎样才能最有效地保障每一个人在社会生活中的特殊的和独立的活动？怎样才能最可靠地保障每一个人都应该享有的关于生命的安全和根据自己的理解来运用自己的能力的权利，使它不受侵犯？怎样才能使人类中的个体对集体的进步和幸福有最大的贡献？写作本书的目的就是要帮助解决这些值得关心的问题。

在开始从事这种研究时，除了考察政治制度所具有的影响的程度外，并没有更有效的办法；换句话说，就是人在改变他的社会存在状况，或者今后能够改变他的社会存在状况方面的力量。在这个问题上，存在着颇为分歧的意见。

人们通常最乐于接受的假定是：把政权或社会制度的影响(无论它们是否依据明确规定行事)看作具有消极的而不是积极的性质。毫无疑问，从最严格的意义上来说，建立政权的目的是消极的，是要维护我们所享有的某种有利地位，以对抗有时会发生的国内外侵犯者的敌对行为。但是，政权的影响是否就到此为止，停留在人类最初决定采用它时所确定的范围呢？

那些相信这种影响停留或者能够停留在这一范围的人，必然只把它看作一个次要的研究对象，或者最多把它看作和几种其它研究对象同等重要。他们从人的个人性格、家庭关系和他的感情可能使他选择的职业和爱好上来考察人。这些当然构成人的生活的主要部分。我们现在所说的那些纯理论家们认为这些在通常情形下同一切政治制度和设施无关。只是在特殊紧急的时刻和离开常规的事情上，他们才认为一个人有机会记起他的国家的政权，或者在任何程度上受到他的国家的政权的影响。如果他犯了或者被认为犯了损害集体福利的任何罪行，如果他发现自己有义务制止另外一个人的犯罪，或者任何外来的敌对行为威胁了他所处的集体，在这些情形下而且也只有在这些情形下，他才不能不想到他有一个国家。这些考虑使他不得不进一步研究(即使没有危险临头)怎样才可以最好地维护政治自由和防止劣政。

许多最优秀的爱国志士和论述政权问题最受欢迎的作家，似乎都是从上述原则出发的。他们把道德和个人幸福看作一门学问，而把政治看作另一门学问。但是他们在把人类的德行和快乐看作本质上与社会政策互不相关的同时，却提出了一种正确的意见：能够赖以实现德行和享受快乐的保证取决于我们的国家制度

是否完善和执行得是否公允；并且热诚地呼吁人类注意，即使在目前的公正和幸福的时刻里，也不要忘记那些预防措施和那个“慷慨的权力安排”① 这一切可能有助于使前述的保证不为腐化和暴政所破坏②。

但是，在我们承认受惠于这些作家的辛勤劳动，或者更多地受惠于这些爱国志士的英勇言行的同时，我们却不禁要问：他们所注意的那个问题，有没有比他们所想到的更重要和更广泛的意义。政权也许不仅在某些情况下是家庭生活中的德行的捍卫者，而且在另外一些情况下也是这种德行的阴险的敌人。它可能对我们的个人性情起潜移默化的作用，并对我们的私人事务发生不知不觉的精神影响。古代希腊和罗马居民在艺术上的卓越的成就和在人类道德史上所占据的光辉地位，难道不在某种程度上归功于他们政治上的自由吗？近代欧洲学术发展的迟缓和盛衰无常以及居民所特有的卑鄙自私，难道不应由政府负责吗？难道不是由于东方的政府，所以世界的那一部分才在文化上或者科学上几乎毫无进展吗？

当我们由于怀疑或者基于研究精神而提出这些问题时，我们不会就此停止。我们面前还有广泛的探索余地。既然政权能在我们内心的最深处起潜移默化的作用，谁还能限定它的活动范围呢？既然它是这么许多东西的造因，谁又能够规定哪些事情不受它的

① 参见艾迪生（1672—1719）所写的悲剧《加图》第四幕。艾迪生是英国的论文家、诗人和政治家。加图（公元前95—46）罗马的政治家，早期共和制度的拥护者，最后自杀。——译者

② 这些话大部分都适用于英国的政治家，从西德尼和洛克到《论人权》的作者（指托马斯·潘恩——译者）。卢梭和爱尔维修显然持有比他们更为广泛的观点。

影响呢？世界上存在着的道德上的重大弊害，我们如此可悲地遭受到的灾难，是否都可能起源于政治制度，因此只有纠正政治制度才有可能把它们消灭呢？我们会不会发现：企图单独和个别地改变人类道德的作法是不智和无益的；要想让人类获得真正的永久性的进步，必须使政治制度的改革和知识的增长同时并进呢？本书第一篇的任务就是要对这些问题作出肯定的回答。

为此目的而采用的方法将是：第一，对于存在于政治社会中的弊害进行扼要的考察①；第二，阐明这些弊害是由国家制度造成的②；第三，论述它们并不是我们的生存不可或缺的条件，而是可以撤除和纠正的③。

第二章　政治社会的历史

战争。——在古代人间——现代人——法国人——英国人中间战争的频繁——战争的原因。——刑法——专制。——从这一切得出来的推论。

只要概括地回忆一下政治社会的历史，就会有力地说明政治制度的影响的程度。

人类的历史无非是一部犯罪的历史，这是一种古已有之的说法。社会对于我们之所以可取，是因为它能够供给我们的需要和

① 第二、三章。
② 第四章。
③ 第五、六、七、八章。

增进我们的福利。如果我们考察一下政治社会存在以前我们所知道的人类，那就不能不产生一种伤感的情绪。虽然社会的主要目的是保障我们免于匮乏和不便，但它实现这个目的程度很不够。我们仍然很容易遭到意外、疾病、残废和死亡。饥荒毁灭着成千的人，瘟疫吞噬着成万的人。痛苦以种种不同的形式降临到我们头上，我们一天又一天地在烦恼和不满中度过。尽情欢乐是一位罕见的来客，而且来时很少停留。

但是，虽然从物质世界的结构中产生的弊害对于我们既不轻微也不少见，可是政治社会的历史充分地表明：在万物中，人乃是人的最可怕的敌人。在他设计出来的各种毁灭和折磨他同类的方法当中，战争是最可怖的。在造成许多轻微的伤害和进行各种分散的犯罪之后，他进而设计出这种使国家成为废墟、使世界人口变得稀少的计划。人使用这个杀人的手段来夺取自己弟兄的生命；他挖空心思来发明巧妙的杀人方法；他洋洋得意地去实现他可怕的目的；片刻之间，成批的具有卓越才能的人被一扫而光；或者在痛苦和无人理睬的情况下慢慢死去，受尽一切折磨躯体的苦痛。

这是多么可怕的景象啊！我们在看到战争的罪恶以后，能不能以它很少发生，以及人们采取这种人类社会最后手段是有其不得已的有力理由的，来这样宽慰自己呢？我们现在就分别研究一下。

迄今为止，战争一直被认为是同政治制度不可分的。最早的时代记载是征服者和英雄们的历史：有一个巴克斯①一个塞索斯

① 巴克斯——希腊传说中的英雄人物。——译者

特利斯①、一个塞米拉密斯②、还有一个居鲁士③。这些君主统率着成百万大军，掠夺了无数地区。他们的军队生还故乡的廖廖无几，其余则都已在疾病、艰辛和痛苦中死去。他们给他们所征讨的国家带来的危害和在那里造成的死亡，自然不比他们本国人所遭受到的为轻。

更为可信的历史以后，我们马上看到了四个强大的君主国家，看到了用流血、暴力和屠杀来奴役人类的四个成功的计划。冈比西斯④对埃及，大流士⑤对塞西安人，泽尔士⑥对希腊人，这几次征讨由于所造成的后果过于悲惨而几乎使人难以相信。亚历山大⑦的胜利牺牲了无数的生命，而凯撒的不朽据估计是由一百二十万人的死亡换来的。

罗马人由于长期从事战争和始终坚持其目标，确实可以被列为第一流的人类毁灭者。他们在意大利的战争继续了四百多年，而他们和迦太基人的争雄也持续了二百年。米特拉达悌战争⑧是以十五万罗马人的被屠杀开始的，而仅在三次战役中，那位东方君主就损失了五十万人。他的凶猛的征服者苏拉⑨接着就在本国发

① 塞索斯特利斯，是古代埃及的三个国王之一，以武功著称。——译者

② 塞米拉密斯，巴比伦的创建者，尼努斯的妻子，曾征服波斯、利比亚和埃塞俄比亚各地。——译者

③ 居鲁士，波斯帝国的创建者。——译者

④ 冈比西斯，波斯国王。——译者

⑤ 大流士，波斯国王，死于公元前485年。——译者

⑥ 泽尔士，是大流士的儿子，波斯国王，死于公元前465年。——译者

⑦ 亚历山大（公元前356—323），马其顿国王。——译者

⑧ 米特拉达悌战争，本都国王米特拉达悌和罗马人之间的战争，共三次：第一次在公元前88—84年；第二次在公元前83—81年；第三次在公元前74—63年。——译者

⑨ 苏拉（公元前138—78），是罗马的独裁者，曾因同马里乌斯争夺军队统率权

动了内战；他同马里乌斯①之间的斗争伴随着毫无人道和不知羞耻的互相攻讦、诛戮和谋杀。罗马人最后受到了他们曾经毫不迟疑地加之于别人的那些苦楚；这个世界有三百年连续遭到哥特人、汪达尔人、东哥特人、匈奴人和数不尽的野蛮人集团的入侵。

我不准备详述穆罕默德的胜利进军和查理曼大帝的以宗教为口实的征讨。我也不准备列举讨伐异教徒的多次十字军东征、帖木儿成吉斯汗和奥朗布的开疆拓土，以及西班牙人在新大陆的大规模屠杀。我们不妨来观察一下欧洲这个最为文明和得天独厚的地区，乃至仅仅观察一下被人认为最进步的那些欧洲国家吧。

法国由于撒利族法典②问题和金雀花王朝③的要求而在整整一个世纪中遭到了连续战争的蹂躏。这一争端刚刚停止，紧接着就发生了宗教战争。关于这些战争，我们可以从罗国尔④的围攻中得到一些概念，在那里有一万五千人被围困，一万一千人由于饥饿和痛苦而死亡；也可以从圣巴塞洛缪的大屠杀⑤得到一些概念，在那个事件中被杀死的有四万人。这一争端为亨利四世平息，继之而起的是争夺奥地利王室中优势的德国三十年战争，其后又是路易十四的军事活动。

而发生内战。——译者

① 马里乌斯，(公元前155—86年)，罗马有名的将军和执政官，因同苏拉斗争而一度被监禁。——译者

② 撒利族法典，否认女子的王位继承权的法律。——译者

③ 金雀花王朝，英国国王亨利二世建立，它一贯主张英国在法兰西有领土权，而引起百年战争。——译者

④ 罗国尔，十六世纪法国胡格诺教徒所坚守的要塞。——译者

⑤ 圣巴塞洛缪的大屠杀，是1572年圣巴塞洛缪节日在法国巴塞洛黎和各地对新教徒的屠杀。——译者

在英格兰，克雷西和奥巾库尔战争①之后紧接着发生了约克和兰卡斯特之间的内战，②隔了一个短时期，又发生了查理一世及其国会间的战争。在革命刚刚解决了宪法问题以后，我们又在大陆的广阔战场上参与了威廉国王、马尔博勒大公、玛丽亚·赛里萨和普鲁士国王的敌对行动。

在大多数情况下，发动内战的借口究竟是什么呢？一个有理性的人怎么会为了究竟亨利六世还是爱德华四世应该被称为英格兰国王的问题而给自己寻找麻烦呢？英国人为什么会为了使他的国家成为法兰西的附庸而理直气壮地拔剑而起呢？而如果金雀花王朝的野心实现，那就必然是这种结果。我们一开始因为不愿意那位骄傲的玛丽亚·赛里萨过一种君权被削弱的或者是庶民身分的生活而打了八年仗，以后为了支持那个曾经利用她的无依无靠的处境而欺负过她的海盗③又打了八年仗，还有什么能比看到我们这些作为更加可悲的呢？

斯威夫特对于战争的通常起因做了绝妙的描绘："有时候两个国君之间的争端，是为了决定他们之间谁来霸占第三者的领土，其实在那个地方，他们谁也没有任何权力。有时候，一个国君对另外一个国君挑起争端是由于害怕对方向他挑起争端。有时候开始一场战争是因为敌人过于强大；有时候又是因为他过于弱小。有时候我们的邻人要我们所有的东西，或者他有我们所要的东西于是

① 克雷西和奥巾库尔战争，是1415年英王亨利五世在法国北部克雷西和奥巾库尔地方战胜法国的战争。——译者

② 约克和兰卡斯特战争指英国约克和兰卡斯特两个王室之间所进行的玫瑰战争。——译者

③ 指普鲁士的H.特烈大帝。——译者

我们都要打仗，一直到他们拿走了我们所有的或者把他们所有的给了我们才算完事。由于一个国家的人民遭到饥荒、瘟疫或者内部派别之争的损害，于是就有了非常正当的理由来对这个国家发动侵略。即使是最亲密的盟友，只要他的一个城镇便于为我们占有，或者他的一块土地能够使我们的版图更为完整，我们就算有了正当理由对他发动战争。如果一个国君把军队派到一个人民既贫穷又愚昧的国家里去，他可以合法地把他们的一半人处死，把另一半人变成奴隶，其目的在于使他们开化和脱离野蛮生活方式。当一个君主要求另外一个君主帮助他抵抗侵略时，帮忙的人在赶走了侵略者之后，把领土占为己有并杀死、监禁或者放逐他所拯救的人，这却是一种非常王道的、可尊敬的和常有的行为。"①

如果我们从各个国家的相互关系转到它们的国内政策的原则上来，我们也不会找到使我们满意的更大的理性。人类中很大一部分被压制在微贱的贫穷的处境中，并且由于失望和痛苦的折磨而不断对比他们幸运的人使用暴力。用来镇压这种暴力和维持社会秩序及安宁的唯一方式就是惩罚。鞭子、斧头、绞架、地牢、镣铐和刑具，是使人顺从和对人进行理性教育的最为人所赞同和公认的手段。比发明折磨人的刑具更充分地表现人类才能的事情实在太少了。在无边反抗的受害者的背上火辣辣地鞭打一千下，或比笞打他们的脚心、拉脱四肢、敲断骨头、火刑、钉十字架、刺桩，和把海盗放逐在伏尔加河上飘流的方式，这些不过是酷刑项目中的一小部分。在审问那个谋刺路易十五未遂的狂人达米安斯时，曾召

① 《格利佛游记》第四编第五章。

集一批解剖学者开会，研究怎样才能使一个人受到时间最长和花样最多的痛苦之后再死去。每年有成百的受害者牺牲在成文法和政治制度的神圣庙堂中。

除此以外，还有盛行在地球上十分之九的地区的一种专制政体。洛克说得非常正确，这是一种完全“卑鄙不堪”的政权，“比无政府状态更应加以反对”①。

当然，一切冷静观察这种景况的人，都会感到自己不能不停下来深思一下，这样蹂躏同类是不是有必要，而且也要问一问，这种公认的保护人类免于彼此间任性胡为的手段是不是所能想得出来的最好的方法。他会怀疑：究竟二者之间哪一个是我们最应该感到遗憾的呢，是所造成的痛苦呢，还是造成这种痛苦的那种人性的堕落呢？如果这是人们不可改变的天性，那我们就必须认为我们理性官能的优越乃是一种缺陷而不是一种实质上的好处。我们不能不感到可悲的是：虽然在某些方面人是万物之灵，但在这样许多重要的方面人类却注定永远比禽兽更加卑劣。

第三章　政权机关的精神实质

掠夺和欺骗是社会上的两大罪恶——起源于：1. 极端的贫困——2. 富有者的夸耀——3. 他们的专横——两种罪恶得以长期

---

① 洛克：《政府论》第一卷第一章第一节和第二卷第七章第九十一节。

以上论点，大部分可以在伯克的《拥护自然社会》一书中找到更多的阐述。这部书以无可比拟的说服力和光辉的辩才表述了现存的政治制度和弊害，可是作者的意图却在于说明这些弊害是应该认为无足轻重的。

存在是由于：1.立法——2.司法行政——3.分配财产的方式。

如果我们进一步更密切地回顾所谓政治社会的内部和本身的历史，我们就会更清楚地看到政治社会的弊害。

现时世界上通行的，涉及国家内部政策的两项最大弊端就是或者通过暴力或者通过欺骗而造成的财产的不正当转移。在一个国家的居民中，如果没有一个人想占有别人的财产，或者这种想法不致于强烈得抑制不住，足以促使他用不合秩序和正义的手段去取得别人的财产，无疑在那个国家里除了听说以外，就简直不会知道什么是犯罪。如果每一个人能够轻而易举地取得生活必需品，并且在得到以后又没有过分的欲望，诱惑就会丧失力量。个人利益就会明显地同公众利益一致起来；文明社会就会变成诗歌中所虚构的黄金时代。现在我们不妨探讨一下使这些弊端得存在的因素。

首先我们应看到：在欧洲最文明的国家里，财产的不均达到了惊人的程度。大量的居民被剥夺了足以保证小康或者安定生活的几乎一切便利条件。他们最辛勤的劳动，仅能勉强维持温饱。妇女和孩子成为男人的沉重负担，因此，在下层社会，子女众多已经成了极端贫困的通常同义语。如果在这些负担之外，再加上疾病和劳累辛苦的生活所经常带来的那些事故，苦难就更大了。

人们似乎都同意：在英格兰，不幸和苦难比欧洲大陆上大多数国家的情况要好些。在英格兰，济贫税每年总计两百万镑。有人估计过：这个国家的居民中每七个人就有一个人在他一生的某一时期从这项基金中得到生活救济。如果再加上那些虽然处于同样

苦难中，但由于自尊心、由于自主的精神、或者由于没有合法的居留权而没有得到这种救济的人，这个比例数会大得多。

我并不强调这个估计的准确性；一般事实已足以使我们对于这种弊端的严重性有所了解。它的后果是不容否认的。人们同贫穷终生搏斗，而又常无结果，必然使许多受苦的人陷于绝望。他们对于自己被压迫的处境的痛苦感觉本身就会使他们失去克服困难的力量。富人的优势地位，既然这样无情地起着作用，就不可免地会使富人自己遭到报复；穷人将由此而把社会状态看成是一种战争状态，是一种不公平的结合，它不是为了保护大家的权利和保证大家都取得生活资料，而是为了使少数幸运的个人独占一切利益，而其余的人却只能匮乏，不能自立和遭受苦难。

足以扰乱社会安宁的有害的激情的第二个根源，乃是通常伴随巨富而存在的奢侈豪华。人们是能够愉快地对付相当大的困难的，只要这种困难也为社会其余的人公平分担，只要他们并不因别人的怠惰安逸而感到屈辱，而那些人本来不比他们自己应该享到任何更多的利益的。但是，如果强迫他们尊重别人的特权，如果在他们为了自己及其家属取得少得可怜的生活资料而做着长时期徒劳无益的挣扎，同时却看到别人在用自己的劳动果实过着放纵的生活，那他们就会痛楚地感到自己的灾难的加重。在现存大多数政治制度之下，他们的灾难正在不断地被加重。人数很多的一类人，虽然富有，却既没有卓越的才能，又没有高尚的德行；同时，不论他们把自己的教养、文雅、高贵的举止和优美的风度，评价得多高，他们内心里却感觉到：他们实在没有什么东西能够象他们陈设的富丽、扈从的喧赫和宴会的奢侈那样保险地维护自己的优越地

位并保持自己同下等人间的一定距离。穷人从这种眩耀中受到了刺激；他感觉到自己的不幸；他认识到他用了多么顽强的努力才弄到富人在奢侈中浪费掉的一小部分；他错把富有当作幸运。他不能使自己相信锦衣绣服里常常包裹着一颗痛苦的心。

第三种容易把贫穷和不满联系在一起的不利条件在于富人的专横和豪夺。即使穷人本来安于淡泊宁静，并且认识到他和那富有的人同样具备一切真正在人看来是体面的东西，此外并不值得羡慕，可是那富有的人却不容许他这样做。富人似乎永远不以自己的财产为满足，除非他能够使它令人看了感到恼怒；而本来可以使处境较差的人宁静自处的真正的自尊心却成了使他愤然感到压迫和不公平的媒介。在许多国家里，公然把正义当作一种恩惠，身居高位，交结权贵的人几乎总是同无人保护、缺亲少友的人作对。在没有沾染这种可耻习俗的国家里，正义则常常是需要用高价来购买的东西，最富有的人当然总是胜利的。体会到这些事实，可以想见，必然使富人在同穷人打交道时不大在乎是否冒犯对方，并使他养成一种盛气凌人、专横和强暴的脾气。而且这种间接的压迫还不能满足他的专制欲望。在所有这样的国家里，富人们都直接间接是国家的立法者；结果是不断地把压迫变成一种制度，并剥夺了穷人原本还可保留的那一点点自然赋予人的平等权利。

个人的意见，当然还有他们的愿望（愿望不过是成熟到要见之于行动的意见），总是在很大程度上受集体舆论所支配的。但是许多国家里的风尚却肯定会使人认为正直、德行、理解力和勤劳都一文不值，而富有才是一切。一个外表显出贫穷的人会受到社会欢迎么？特别会受到被认为当然是治人者的欢迎么？他会认为或者想象

他自己需要他们的帮助和恩惠么?他会很快地懂得:什么优点也不能抵消外表的寒酸。他得到的教训是:“回家去吧,用不论什么手段使自己富裕起来;取得被认为是唯一可贵的那些并不需要的东西吧;然后你一定可以受到亲切的欢迎。”正是这样的国家里,贫穷被看作是最大的缺点。人们这样急于摆脱它,以致无暇顾及是否诚实。它被当作最难洗刷掉的耻辱加以掩饰。于是个人为积累财富而不择手段,那个人则大肆挥霍,从而使人们相信他比实际更富有。因为他害怕贫穷的外表,就加快地荡尽家产;同时也丧失了正直、诚实和品格。这样一些在他的逆境中原本可能给他安慰的东西。

这就是在世界上的不同政府之下,以不同的程度,促使人类公开地或者秘密地互相侵夺财产的一些原因。我们不妨看一看政治制度在多大程度上能够加以纠正或者使之加剧。凡有助于减少贫穷所带来的损害的;也必然减少无节制的欲望和财富的巨大积累。人们不是为了追求财富而追求财富,也很少是为了它所能够买到的感官上的满足;而是同追求学问、辩才和技巧一样,人们追求财物也通常是为了爱好突出和怕人轻视。如果人们被罚去孤独去享受他们的陈设、他们的宫室和他们的盛宴,如果没人用惊叹的眼光去赞赏他们的堂皇富丽,没有卑鄙的旁观者准备把这种惊叹变成对于这一些的所有者的奉承,那么,有多少人会重视占有财富呢?如果一般人不常普遍地对富人表示赞美和不经常地轻视穷人,贪婪就不会再是一种人的常情。我们不妨看一看,政治制度在哪些方面是屈从于这种欲望的。

首先,几乎每一个国家的立法大致都是有利于富人而不是有利于穷人的。各国狩猎法的性质就是这样的。它禁止勤劳的乡下

人消灭那些毁坏他将来赖以为生的庄稼的野兽，甚至不许他把并未追逐而只是偶然碰上的野兽加以食用。法国从前的税法的精神也是这样。若干规定专门是针对微贱的和勤劳的人的，那些最有纳税能力的人反而得到豁免。就因为这样，现在英格兰的土地税收入比一世纪以前减少了五十万镑，而每年的消费税所得在同期却增加了一千三百万镑。不论实际效果如何，这乃是一种把富人的负担转嫁给穷人的企图，这也就是立法精神的一个实例。根据同一原则，社会上比较富有的那部分人不会想去犯的抢劫和其他违法行为被当作罪大恶极并给以最严厉的、常常是最不人道的处罚。富人被鼓励联合起来执行最不平和最暴虐的成文法律；垄断和专利权被毫不吝惜地分配给那些有力量购买的人；同时采取防范最严的政策来阻止穷人联合起来确定劳动的价格，并剥夺他们根据自己慎重考虑和判断来选择劳动场所的权利。

其次，和制定法律的精神一样，司法行政也是不公正的。在前届法国政府统治下，法官的职位是用金钱购买的，一部分是对国王的公开纳捐，一部分是对大臣的秘密贿赂。谁最擅长在零售正义中掌握价格，谁就能够主持正义的招牌来换取最高的代价。对于主顾来讲正义公然被当作私人请托的对象；一个有势力的朋友，一个漂亮的女人或者一件适当的礼物比有利的案情是有价值得多的。在英格兰，就审判本身来说，刑法执行得还比较公平；但在判处死刑的数目上和在应该多久赦免一次的问题上却开了徇情和舞弊的方便之门。在同财产有关的诉讼下，法律的实施达到这样的程度，以至于它在名义上的公平都是毫无价值的。我们的大法官厅的诉讼期之长，从一个法庭到一个法庭的逐级上诉之繁，法律顾

问、代理人、秘书、书记的巨大费用，起诉书、传票、答辩和二次答辩的草拟，以及所谓打官司“胜败难定”，所有这一切，常常会使人们认为放弃一笔财产比为它打官司更为明智，尤其会使那已经因之而穷困的原告不敢抱有取得赔偿的最渺茫的希望。

第三，政治制度通常所维护的生活景况上的不平等，很大程度上是为了抬高人们想象中的财富的优越性。在古代的东方君主国家和现实的土耳其，显爵高位很少不引起盲目的尊敬。胆怯的居民在官长面前瑟瑟发抖；他一定会认为：触动掩盖着那不可一世的总督的不光荣出身的面纱，简直近乎亵渎神明。类似这样的原则，在封建制度下也是盛行的。被看作庄园上的一种牲畜和无法控诉主人专横命令的奴隶，很少设想他自己也同样属于人类。由此却造成了一种人为的不自然的局面。人类有一种倾向去透过表面而深入观察；要求审查暴发户和成功者的资格。由于这些原因起着作用，富人的傲慢有某种程度的减轻。同时，就是在我们（英国人）中间，我们也不能认为不平等的现象是不严重的，不会产生最不幸的后果。如果它以流行于世界上某些地方那样巨大的程度，完全使人类衰退下去，我们就会觉得有理由相信：即使在我们经常看到的那种较缓和的状态之下，它也仍然包含有最为有害的后果。

第四章[①] 人的性格来源于外部环境

关于人类思想的理论。——本章的主题——下一章的主题——

① 在计划写这部书时，原来认为在一开始最好不急于提出详尽而艰深的理论。当时看来研究道德和政治哲学似乎可以采取比一般更为通俗的某种形式，而不影响研

对于错误意见的驳斥。——一、先天的原则。—— 这种假定，1.是没有必要的—— 2.是不充分的—— 3.是荒谬的。——二、本能。——对于这一学说的考察——对于支持这样学说的理由的考察：从婴儿早期行动上看——从自我保全的欲望上看——从利己主义上看——从同情心上看。——三、胎教和原来构造的影响。——人类性格的多性。——影响易于被抵消。——婴儿形态的不确定。——人类和其他动物习性的比较。——结论。——这些结论的重要性。——四、本章推理的应用。——三种教育——1.偶然事件——2.训导——3.政治制度。

到此为止，我们已经根据历史事实做了论述，并从这些事实得到了一个很有力的假定的证据，即：政治制度具有比一般认为它所具有的更为有力的和更为广泛的影响。

但是，如果我们对于人类思想① 不做分析并力求确定支配它的活动的那些原因的性质，我们就永远不能得到关于这一部分主题的明确概念。在主题的这一方面，我们将试图证明两件事情：第一，人类的行动和心愿是环境和事件的产物，而不是在他们出生时原已确定了的；第二，我们的不断的自觉的行动基本上不取决于

究的正确性和深度。但是在校订本书时，我发现由于这个问题顾虑太多，第一篇的论点受到了很大的实际损害。本章和下一章的现有内容就是这一发现的结果。如果读者感到这两章显然难读，建议跳过它们径去阅读本书的其余部分。

① 最近有些人怀疑使用思想一词是否适当。精确的哲学引起现代一些研究家对宇宙间的两类实体的存在产生疑问，使得他们否认精神和灵魂这种形而上学的名词，甚至使得他们怀疑人类对于物质的性质是不是足够熟悉。有人说，这种同样的精确性应该教导我们放弃思想这个名词。但是这种反对的意见似乎提得过早。我们的确完全不能肯定，究竟引起我们感觉的热度、颜色、硬度和广度（洛克在他的《人类理解研究》

感官的直接的和当时的冲动，而是取决于智力的判断。如果这些命题能够充分确立，结论将是：人们所能追求到的幸福是同他们用以指导自己这种追求的意见的正确性成正比例的；为了把这些前提应用到我们所要研究的问题上，我们唯一要做的就是：必须证明人类的意见大部分是受政治制度的绝对支配的。

首先，人们的行动和心愿，不是他们喜欢这种而不喜欢那种见解或者性格的任何原有偏见的产物，而是完全从环境和事件对于能够接受感觉得到的影响的官能所起的作用中产生的。

有人认为决定人类思想的有三种方式，并且都同我们所处的环境和所引起的感觉没有关系：第一，先天的原则；第二本能；我们构造上的固有差别和我们在母胎内所受到的影响。让我们依次对每一个学说作一番考察。

第一，先天判断的原则。支持这个学说的人认为存在着某些类别的知识，或者一切知识当中最重要的某些知识他们对我们有一种不可抗拒的说服力，同时，我们又不能通过任何外界证据和系统的推理来追溯出它的根源。所以他们想象这类知识是原来刻在我们心版上的；或者更恰当地说，人类思想中有一种使我们想到这

中以最有力的方式对前两种的性质提出过疑问，伯克利和休谟对后两种提出过疑问）是否在任何方面近似它们所产生的观念。我们对于物质的实体或基础，或者对于作为思维和知觉的感受者都毫无所知。我们甚至于不知道，附加给实体一词的观念是否正确，或者在实际存在中有没有任何同它相对应的东西。但是我们知道得比其他东西更为准确的只有我们自己的想法、观念、知觉或者感觉（不受我们选择什么名词来表达他们）的存在，而且他们通常是联系在一起的，因而能产生统一性或者个人特性这种复杂概念。现在，正是这个如此联结在一起的一系列想法（不去考虑他们是否建立在任何基础上），就是思想这一名词所最通常表示的东西。以后本书就准备在这个意义上使用这一名词。

些知识和确信这些知识的一般倾向。因此，他们把人类普遍的同意当作根本真理的最靠得住的标准之一。按照他们的体系看来：我们被赋予一种第六感官，这种感官的存在，并不能象我们的其它感官一样，用直接和适当的证据来证明，而是根据对于人类思想史上的某种现象的考虑，这种现象除了这种假定外，又是无法解释的。

一切这类不成熟的理论都有一个根本的缺点，它们完全是借助于我们的无知。它们所采用的语言又都是："你不能根据某些事件所属的那些门类学问的已知法则来解释这些事件；所以这些事件不能从那些法则中推论出来；所以在你的理论体系中必须接受一项新的原则，来专门解释这些事件。"但是，推理的最可靠的原则表明：在我们的假定中接受不必要的原则是错误的；在可以同样方便地把发生的一些现象归因于显然存在，而且每天都看得到它们的结果的来源时，却把这些现象归因于遥远的和特殊的来源，这也是错误的。单单是这个原理就足以说服我们拒绝先天原则说。如果考虑到显然影响人类思想的那些各种各样的原因，以及产生人们意见的各种因素：劝诱、模仿、意向、早期的偏见和想象中的利益等，我们就不难看到：最困难无过于指出在人类中间存在着某种意见，然而它又不能产生于上述的任何原因和因素。

一个慎重的研究者对于建立在象先天影响这样模糊的基础上的意见是否健全不能不深感怀疑。我们没有理由怀疑事实的存在；也就是说，不能否认感觉的存在，或者这些感觉发生的系列。我们不能否认数学上的定理；因为这些定理所展示给我们只不过是一贯运用一些词汇，并且确定某一观念是它的本身而不是什么

别的东西。我们对于数学演算的真实性很难予以怀疑，因为它们是从同一的命题推断出来的无可反驳的结论。我们对于从类比中得出来的看法则与大小不同的价值。但是，对于并不认为需要建立在这些基础之上的断言，我们能给以多大重视呢？不能提出任何合理的辩解的最荒谬的命题曾经在不同时代和不同国家里求助于这个无法理解的根据，并被认为是必然的和先天注定的。除了追求真理之外没有其他目的，拒绝被引入歧途，并决心根据恰当而充分的证据来进行探讨的研究者，不大会满足于建立在强迫人们从思想上接受的、假定必然的基础上的武断主张。

但是，还有一个更加无可反驳的理由证明先天原则的假定的荒谬性。一切原则都是一种命题：不是肯定就是肯定。而一切命题又都是建筑在被认定为彼此一致的或不相一致的，至少两个明显不同的观念的联系上的。除非有关的观念是先天的，那么命题才可能是先天的。一个没有什么可以联系的联系，一个既没有主旨也没有结论的命题，必然是最没有条理的假定。但是，最无可争辩的理由还是：我们并不是带着事先确定了的观念到世界上来的。

不妨假定一条先天的原则：“道德是一种准则，我们有义务加以遵守。”那么有三个主要的和主导的观念（姑且不该那些从属性的观念是在我们理解这个命题之前就必须形成的）。什么是道德？在形成同这个笼统的名词相对应的观念以前，似乎有必要先观察赖以辨认道德的不同特点，以及规定正当行为的不同的次要条款，这一切加在一起构成了我们称之为道德的实际的判断的总和。正因为这一切远不是先天的，所以最公正和最辛勤的研究者对它们

究竟是些什么还没有取得一致的意见，上述命题所包含的第二个观念是一种准则或者标准，用来衡量各个人的一种一般尺度，根据人们是否同它符合以确定各个人的价值。最后，还有义务这个观念，它的性质和来源，义务人和制裁力，惩罚和奖赏。

在科学进步的现代情况下，谁会相信这一大串的知觉和概念是我们出生时带到世界上来的东西呢？谁会相信它们仍是关闭在人类胚胎中的一个神秘宝库，其中珍藏的东西将随着环境的要求而逐渐显示出来呢？谁会看不到：他们乃是由于一系列影响在思想中正常地产生的和通过联想和思考而融合贯通并整顿安排出来的呢？

但是，仍有一些人认为：即使我们没有被赋予先天的判断原则，却可能有一些行动的本能，引导我们去进行某种有益和必要的活动，而事前并没有考虑到进行这些活动有什么好处。这些本能象我们已经考察过的先天的判断原则一样，被认为是固有的，附加在我们身上的一种单独的天赋，而不是专司知觉和思维的官能，在受到我们自身的躯体或者外界的事物等环境的影响时，所必然产生的任何东西。可见，用来反对先天的原则的那些理由，同样可以用来反对这种本能。试图肯定存在着这种本能的理论体系不过是求助于我们的无知，竟想象我们全都认识了各种已知力量的一切可能的作用，于是把一个未知力量当作说明某些现象所不可缺少的东西强加给我们。即使我们完全不能为那些现象找出解答，我们仍然应该在宣布已知的原则和原因不足以解答那些现象时极其审慎。而如果经过细致的成熟的研究以后，能够找出这些现象的大部分的根源，这里所主张的审慎态度当然就更加必要了。

一个未知的原因之所以应予反对，第一是因为增加原因同科学进步的经验相违背。第二是因为它趋向于破坏构成宇宙历史的一系列因果关系。它引入了一个显然没有关系的作用，而不是把后果的性质归因于前因的性能。由于它引入了玄妙的、神秘的和不能作进一步考察的东西，所以就阻碍着研究的进展。它对于人类未来的知识增进无所裨益；而是把我们已知的限度当作人类智力的限度。

我们不妨检验一些被引证来支持人类本能的最常见的例证，并且看一看它们能够在多大程度上引导出企图用以引导出来的结论。首先检验一下看来是以最直接和不可抗拒的方式产生的某些动作。

手掌受到某种刺激会产生抓取动作所具有的手指拳缩。这种拳缩最初发生时并不是有目的的，抓到东西时也没有任何要保留它的意图，而再放掉它也没有经过思维或者观察。在重复一定次数以后，人们就会理解到这个动作的性质；再做的时候就会意识到它的趋向；甚至在所希望的东西临近时，手就会伸出来。试把一支点着的蜡烛递给一个训练到这种程度的儿童，看到他的知觉的器官上引起一种快感。他大概会把手伸向那个火焰而不会有怕烧痛的恐惧，直到他有了这种感觉之后。

在成年人，当任何恐怕会带有危险性的物质被移向他的眼睑时，眼睑就会立刻闭起来；这种动作如此习以为常，即使一个成年人诚心地想不闭眼，不这样做都很困难。在婴儿身上没有这种习性；一件东西，不论多么突然地和多么近地被移向他们的器官也不会产生这种效果。儿童完全不懂得皱眉，因为他们从来不知道皱眉

是同愤怒的结果联系着的。恐惧本身是一种预见，但除非经验过，也无论如何不会存在。

有人说，自我保全的欲望是先天的。我要问，这种欲望指的是什么？难道我们不是应该把它理解为活着比不活着好么？要是不懂得一种东西是好的，难道我们会喜欢它么？由此可见：在我们还没有经验过使我们觉得活着好的动机之前，我们是不可能喜欢活着的。实在说来，生和死的观念非常复杂，并且形成得很晚。儿童很早就会希望快乐和厌恶痛苦，而很久之后才能够具有不再活着的设想。

又有人说，利己主义是生来就有的。但是，再没有比这更容易看出来的错误了。所谓利己主义，我们认为就是喜欢快乐和不喜欢痛苦，但这只不过是知觉能力的另一个名称。谁又曾否认过人是一个有知觉的生物呢？谁又曾想象过必须有一种特殊的本能才能使他有知觉呢？

同情心有时候被人认为是一个先天原则的例子；特别是因为看来它在青年人和没有什么教养的人们的身上比在其他人身上更加容易产生。但是，无须经过细致的分析，我们就有理由认为：威胁和愤怒，这类曾经同我们自己的痛苦有过联系的情况，发生在别人身上时，也会在我们身上引起痛苦的感情。悲惨的呼叫、苦恼的表情或者肉体的创伤，会不可抗拒地唤起我们自己对有关征象所伴随的痛苦的回忆。较长时期的经验和观察会使我们比没有这种经验时更能准确地分清别人的灾难和我们自己的安全，分清这个人的痛苦和其他人的快乐或所得到的好处，分清同一个人目前的痛苦和以后的快乐或将得到的好处。

既然看来人类的思想中既没有先天的原则，也没有本能，那么，能够被想象为先于政治制度的影响，并在确定人类性格上同一切教育无关，那就只剩下两种情况了，即：我们出生以前在我们思想中可能产生的那些品质，和从我们躯体的较重大或较深刻的成分的不同构造上可能产生的差别。

对于从这两种情况出发的反对意见可以做同样的回答。

首先，观念之于思想近乎原子之于身体。整体处于不断变化中，什么也不是固定的和永恒的；经过一定时期以后，大概没有一个单独的粒子同原来一样。谁都知道：在人的一生中，个人性格的最持久的方面也常常要经过两三次巨变。暴躁的人往往会变得沉静，慷慨的人会变得自私，坦率的好脾气的人会变得容易抱怨和与人难处。不也常有这样的事情吗：经过二十年阔别，我们会发现最好的朋友已经失去从前最使我们赞许的那些品质，我们所感到的不是预期的喜出望外，而只是失望。既然最深的根源显然在于习惯，谁还会特别强调一个婴儿在母胎中可能受过的影响呢？

注意研究人类生活的人一定会看到，在人们的性格和素质中几乎没有什么改正不了的错误。眼光狭窄、见识短浅的人可能在许多情形下陷于悲观失望，但是天赋充沛精力的人将从失败中获得新的动力。一个青年人在思想上受到什么不幸的影响了吗？只要一个有见地的监护人了解到这种影响的性质并及早下手，再没有比纠正和消除这种影响更容易的事了。一个儿童曾经在骄纵任性的习惯中过了一个时期的生活吗？当这个儿童回到家里时，一个有才干的父亲会知道这种恶习劣行并不是不可纠正的，并且以坚定的毅力着手消除这种恶习。常常有这样的事情：一种影响如

不加以抵消，将会决定一个人的终生事业和命运，但在其他情况下，同一个影响也许可以在半小时内被降低到完全不起作用。

在躯体构造上和精神影响上是一样的。婴儿时期的最初影响是极其肤浅的，往往还没有过去，其效果即已消失。一个成年人很少能够保留对他一生中最初两年的事情的最模糊的记忆。难道能够设想在记忆中没有留下痕迹的东西，会在产生联带效果上有什么大的力量吗？人的躯体的构造也正是这样。生到这个世界上来的乃是未完成的雏形，并不具有什么特性或者决定性的特征。只是在后来的发展中人的外貌才对思想上的智力和道德的品质产生一种适应。如果认为这是由于思想以一种特殊的方式来不断改变它的体机，不是很合情理的吗？贵族老爷的孩子和搬运工人的孩子大体上是没有本质区别的。假定贵族的孩子不是生下来就带有不能医治的疾病，如果在摇篮中就把他换了过来，他在学习他的义父的行业和做一个负重的搬运工人上是不会比另外那个孩子感到更多困难的。那些最经常运用的肢体的肌肉常常会获得特殊的弹性的力量。如果我们发现一个聪明人的脑壳比一个傻子的脑壳的容积大一些，这种扩大大概总是产生于脑力的不断重复活动；特别是当我们想到婴儿的头壳是由多么具有伸缩性的物质构成的，以及智力特别发达的人还很年轻时，就形成了某一些他在将来具有的性格。

同时，要怀疑儿童在出生时所存在的真正区别也是可笑的。赫尔克里士① 和他的弟弟这两个婴儿，一个虽然多么粗心的养育

① 赫尔克里士，是希腊神话中的英雄，宙斯大神之子，生而有神力。——译者

也影响不了他的健壮，另一个则要操心劳神才扶养得大，他们无疑地从诞生的那一刻起就是很不同的人。如果他们都能受到完全相同和特别良好的教育，那个在原有的不利的条件下成长着的儿童肯定会受到益处，但是那个在一开始就处在十分有利的条件下的儿童总会保持他的优势。不过，这些考虑看来并不能在实质上影响本章所提出来的主旨，其理由如下：

首先，教育永远不会是平等的。两个处境十分近似的人的外界环境的悬殊是无从计算出来的。在人类目前的情况下，情形更是这样。最明显不过的事实是：身体大小不同，形态各异的儿童都同样能够变得聪明。在智力上能够胜过同侪的，并不是身材高大或体力强壮的人；也不是具有最高度发展的各种外部感官的人；也不是最健康的人。那些启发思想、激发感力、想象力和坚韧性的精神动力并无区别被赋予高大的人和侏儒漂亮的人和残废者，眼光锐利的人和盲人。但是，如果躯体构造上这些特别明显的差别对于决定与之有关的不同的智力上好象起不了多大作用，那么，把这些智力的不同归之于微妙的、看不出来的差别，自然就更加没有道理。这些差别既然不是我们的力量所能指明的，我们又怎能竟然毫无理由地想象它们能够说明最重大的后果呢？这种神秘的解答是为了给懒惰打掩护，或者是当作欺骗的手段，而同严肃认真和坚持不懈的研究精神是并不相容的。

其次，回想一下精神动力的性质就足以使我们满意地看到它们的效力几乎是无限的。人与人之间被觉察到的本质差别，来源于他们所形成的意见以及支配他们的环境。不可能想象同样一系列精神影响会造就不出几乎是同样的人来。我们姑且假定一个人

听到了任何一个著名人物曾听到过的全部论点，受到了这个著名人物曾经受到过的全部刺激。这些同样的论点，带着它们的一切说服力量和一切弱点，不加以最小的增益和改变，完全以同样的分量，月复一月，年复一年地提供出来，它们一定会形成同样的意见。这些同样的刺激，不加以保留，无论是任何直接的或是偶然的保留，一定会造成同样的倾向。无论这个著名人物选择的是哪一门学问或者哪一种职业，它们一定也会成为我们假定受到过完全等同的影响的人所喜爱。总之，这是影响在造就人，同影响的绝对支配相比，单纯躯体构造上的差别是极端不重要和不起作用的。

在这方面，把畜类的情形同人类的情形比较一下，就会有更多的证据使我们认识到这些真理。适当的配种和保种会带来最明显的结果。但是在人类中看来却没有这一类的事情发生。慷慨的气质、豪侠勇敢的精神绝不是父传给子的。象欧洲现存的政府常做的那样，在颁赐一个特殊称号以表彰名门的后裔时，即使在一切现代教育的艺术的帮助之下，我们仍然看不出这些后裔是逝去英勇精神的正当的代表。这种差别是从哪里来的呢？大概是来自精神动力的更为不可抗拒的作用。在我们中间的某些差别可能已经被消灭，而在野蛮人中间则仍然是明显的。也有这样的可能：如果人象畜类一样被剥夺了智力发展的多得多的方法，如果他们没有从他们的祖先的发现和智慧中得到任何东西，如果每个人都不得不完全从头开始支配和整理各种观念，那么使一个人和另一个人在降生时有所区别的血统或其它条件，一定会象在不具备人类优越条件的畜类身上一样，也在人类身上产生不可磨灭的影响。看来即使对于畜类，如果我们不再想使善跑的良驹退化成为驾车的

驽马，那么人的驯教和照顾也几乎是不可缺少的。在植物界，土壤的特点在很大程度上决定着每一种植物的将来特性。但是谁会想到依靠寒热、干、湿在人的驱体上起作用来塑造人的性格呢？对于我们来说，精神方面的考虑压倒了一切其他偶然性的影响。对人们提出一个追求的目标，晓以利害，动以爱憎之情，这将使物质作用的缓慢的无声的影响如朝阳下的露珠一般归于消逝。

这些研究的结果是：人在出生的时候，确定有某一种性格，而且每一个人的性格又不同于同侪的性格。在母胎内有知觉的几个月期间所经过的一些偶然事件产生了实际的影响。不论什么时候开始的各种外部的偶然事件以各种方式改变着躯体的组成。宇宙间的一切都是互相联系和统一的。每个事件，不论多么微末和难以觉察，无不产生一系列后果，虽然有时这种后果是比较容易消失的。如果有过哲学家主张与此不同，并且教导别人说，人从出生时起都是完全一样的，那么这种有欠慎重的说法一定会使他们所要维护的真理失去光彩。

但是，虽然从算术上讲人与人原来的差别是有一定重要性的，可是从一般和总的方面衡量一下，这些差别可以说是几乎等于零。如果敏锐的观察者看得到我们在儿童时代的早期影响似乎是刚一得到就立即消逝，那么，我们岂不更难以指望母胎中混乱的和模糊的印象能够抵抗住在磨灭其痕迹上相继起作用的多种多样的观念吗？如果成年人的脾性看来在许多情形下可以完全改变，我们又怎么能设想新生婴儿的性质中有任何持久和不可改变的东西呢？既然在性质上没有，在理解力上岂不会更少得多吗？

向你的孩子讲清道理，就不必担心后果。向他指明你向他介

绍的都是有价值的和可取的，就不必怕他不喜欢它。能说服他同意你，他的体力和智力就都将为你所用。人会变成一个什么样的人都是天生成的，这种假定不是很长时期使得天才教育家为之灰心丧气吗？让我们相信，教育一个人并不是给他增加才智而只是使他原有的才智显露出来，这种怪论不是很长时期使得世界受到欺骗吗？教育的失败并不是由于它本身力量的限制，而是由于与之俱来的错误。我们用意在于灌输爱好，结果往往引起憎恶。我们埋头于自己所想的事情，而并不象原来应该的那样一步一步地去观察听我们讲话人的思想上的感受。我们错误地把强制当作说服，妄以为专横乃是通往内心的道路。

从事教育的人了解到教育包括多么广阔的天地，学生究竟会变成愿意进取的人，还是愚蠢颟顸的傻瓜，这个效果取决于负责指导学生的、人的力量以及运用这些力量的技巧，那么教育就会以坚定的步伐和闪烁着真正的光辉前进。人们普遍承认：我们进步的道路上的一切障碍都可以用勤奋的力量加以克服，那么人们就将十倍踊跃地从事于勤奋的努力。广大群众应该放弃掉束缚他们的成见，摆脱掉那一系列令人败兴的神秘而不可解释的原因，并把人类思想看作是有理智的行为者，受人们所理解的动机和希望的指导，而不是受人们对之没有适当认识和不能做出估计的原因的指导；在广大群众做到这些以前，他们绝不会发挥出取得特殊成就所必需的那种潜力。

把这些想法应用到政治上，我们就会得出这样的结论：人的性格的优点并不是人们的应付能力所不能改变和纠正的那些原因所引起的。如果我们抱有荒谬的观点或陷入有害的错误，这种不利

的处境并不是不可抗拒的命运造成的。可能是因为我们愚昧，我们急躁和我们受到了迷惑。消除这种愚昧和这种错误估计的原因也就消除了它的结果。如果你以最清楚和最不含糊的方法向我指明某种行动方式本身最合理、又最能促进我的利益，那么只要我记得向我提出的这些观点，我就一定会采取那种方式。人类行为在任何环境中都是受他们做出的判断和给予他的感觉所支配的。

看来，人的性格就其全部最本质的条件上讲是决定于教育的。这里所说的教育是指可能附加到这一词汇上的最广泛的意义，包括每一件在人的思想上引起一个观念并能导致一系列思考的事情。为了有助于更清楚地理解这里所研究的问题，可以在三个项目下来考察教育：第一是偶然事件的教育，指的是在同教师方面任何计划无关的情况下我们所受的影响；第二是一般所说的教育指的是教师有意识给予我们的影响；第三是政治教育，指的是领导我们的政府的形式对于我们的观念的改变。在以下的考察中，我们将在一定程度上确定应该分别归之于各类教育的影响。

我们时常听到人们强调在两个一起受教育的青年身上，教育的效果迥然不同，而这一点曾被用来作为支持我们出生时即具有根本差异的一个决定性论据。但是，除非极其疏忽，持这种论点的人原本不会这样提的。每一瞬间大概都会产生无数的观念，而有知觉的人的情况变化也是无数的。这些有多少是在教师的计划内的呢？两个儿童一起出去，一个忙着采集野花和追逐蝴蝶，另一个却同引导人拉着手走路。两个人同看一张图画，他们总不会从同一的角度来看它，因而严格地说总不会看的是同一图景。如果他们坐下来听一次讲演或者任何教导，他们从来不会以同样的注意

力、同样严肃的态度和同样高兴的心情坐下来。事前的心情不同，因而受到的影响也就不会一样。我们曾经在几个杰出人物的经历中看到：最微不足道的条件有时候竟成为唤起他们思想中的热情和决定他们学习上的爱好的最初起因；如果这些人年轻时的大胆经历有更准确的记载，我们大概还会更多地看到这种情形。

然而我们不能不怀疑有计划的教育竟不是从本质上讲比偶然事件的教育更有力量。如果有计划的教育有时看来软弱无力，那大概都是由于计划中的错误。一个教师经常达不到设计的明智或者态度的缓和乃至同时在两方面都达不到。或者由于他好卖弄学问的习惯，或者由于他的缺乏忍耐的性情，他的意见往往只起一种矫正作用而没有吸引人的力量。教师们往往以透露一部分真理和隐藏一部分真理，以及对青少年提出普通的、当时流行的主张而自鸣得意；这种主张对于成年人的理解力来讲简直是一种侮辱。但是，儿童们也不会把他看作是真正的朋友，因为他们看得出他是在企图欺骗他们。如果不是这样，如果我们有足够的坦率和足够的技巧，如果我们致力于引起青少年的同情和争取他们的信任，我们就不会不相信：教师的有系统的措施同偶然影响的不连贯的作用相比，是会具有肯定的优越性的。儿童是放在我们手里的一种原料，一种柔顺可塑的物质，如果不能最后把它塑造得不符合于我们的愿望，那是由于我们的愚蠢而没有很好地运用交付给我们的权力。我们在运用这种权力时的确常常是愚蠢的。但是，还有另一种同样起决定性作用的错误。我们所选定的目的是不正当的。我们的劳动不是用在教导真理上而是用在传授谬误上。在这种情形下，教育的力量就必然减半，而这倒是万幸。迷惑人的企图是永远

不会彻底成功的。我们不由自主地不断传授正确推理的要素；对有理智的人讲，推理是他的真正实践，真理是他的固有本质；所以无怪按照拙劣的不健全的计划行事的教师，总是不断遭到失败的，而学生这样被灌输着系统的欺骗和片面的、模糊的、被歪曲了的真理，也总不会成为教师所期望的那样的人。

最后要研究的就是政治制度和政权形式在每一个人的教育上所占的分量。它们的影响的程度决定于两个基本条件。

首先把教师的教育从领导我们的政府的形式中所受到的教育互相对立起来，那几乎是不可能的；所以，不管前者单独考虑可能很有力量，但它永远不能同后者相抗衡。如果有人对我们谈到，依靠教育的力量把一个青少年从一个腐败政府的有害影响下挽救出来，我们就有理由来问一问，谁是去完成这件任务的教师呢？他是以一般方式诞生的，还是从天上掉下来的？他的性格一点也没有受到过他要进行抵消的那种影响吗？无可争辩的是：人们要是生活在一个平等的或者接近平等的条件下，他们的举止就会是坦白、直率和无所畏惧的，而居住在有着悬殊的等级差别的地方的人，他们就会表现冷淡、犹疑和谨小慎微。有关的教师能够完全超然于这种气质吗？我们当中，谁能按照真正智慧所要求的那样明确大胆地道出自己的想法呢？有批判能力、态度严肃的人，谁还会发觉自己由于根深蒂固的影响和旧习惯而随时都在说谎或者含糊其词呢？但是，问题不在于能够找到什么样的众人皆浊而他独清的特殊的人。既然父母和教师普遍都处在已经确立了的统治的影响之下，所有的人显然就都要受到政治和统治方式的教化和熏陶。在我们还不能抗拒，甚至于还没有怀疑到它们有恶意的时候，它们就

毒化了我们的思想。象东方皇帝后宫的野蛮总管一样，他们使我们丧失丈夫气概并从婴儿时代起就准备供他们卑鄙地役使。认为政治同普通老百姓没有多大关系，这种过分流行的见解是多么错误啊！

其次，假定教师具备一切可以合理地要求的条件，让我们想一下，他将会同什么样的势力进行斗争呢？政治制度，由于它所蕴含着的后果，有力地提醒落入其势力范围内的一切人，必须避开什么道路和必须遵循什么道路。在基本上是荒谬的政府的统治之下，他会看到刚毅的美德被排斥，而奴颜婢膝和寡廉鲜耻则一贯受到鼓励。而道德本身不过是对各种后果的一种估计。社会上一切现存阶级中普遍实践的不正当行为的情景将会在人的思想上引起怎样的思想混乱啊？教师不能逃出这个世界，也不能防止他的学生和跟他自己性格不同的人交往。这种作法一般总是不愉快的，它给人一种诡诈、偏狭和侵犯别人的印象。所以从最早的婴儿时期起，就有两种互争地盘的因素：教师的特殊的高尚的理论体系和广大人群的卑躬屈节的观点。由此将产生混乱、狐疑和动摇。假使整个社会是有道德的和明智的，人们一生所受影响当然也就相应地有所不同。但是这种影响，虽然一时是模糊而看不出的，却可能在青春期爆发出来。当学生第一次成为他自己行动的主人并选择他的爱好和同伴时，他必须熟悉他以前了解得很少的许多事情。这时，世界上那些愚蠢的事情带着十分诱人的面目。他几乎不可避免地会想象他以前是在教师的某种欺骗之下成长的。一旦发现受骗，就会引起受骗的人的愤怒和反抗。剩下来的惟一希望，就是过一个时期以后，他会悔悟和觉醒；而不利于这种希望的则有社会上

的步步进逼的诱惑；肉欲、野心、卑鄙的自私、虚妄的嘲弄和对于他生来就有的那种天真无邪的不断的败坏。我们所能期待的最好的结果就是：他最后因为不断犯错误而在思想上变得衰退和疲惫，带着一个已经深广地播下堕落种子的精神素质，重新清醒起来而接受真理。

第五章 人的自觉行动来源于见解

关于这个问题的流行的看法。——它在政治学上的重要性。——一、自觉行动和非自觉行动的区别。——推论。——某些狂信宗教的人对这个问题的意见——某些哲学家的意见。——结论。——二、对于自欺的研究——习惯或者习性的界说。——从这个来源产生的行动是不完全自觉的。——思想的难以捉摸。——我们逐步提高的趋向。——应用。——三、感觉和理性的相对力量。——感官满足的性质。——它显然是处于劣势的。——从感觉影响占先说产生的反对意见——从类比上加以反驳——从其他影响的逐步有力上加以反驳——从经验上加以反驳。——结论。四、常见的误解。——情欲这个词的含义——1.热情——2.妄想——3.欲望——自然这个词的含意。——五、必然的结论。——真理将战胜错误——能够充分被传达——它是全能的。——恶行不是不可救药的。——人是可以完美无缺的。

如果根据前述理由，我们已经消除了认为思想上有任何人力所不能及的固有偏见的假定，并证明了我们现有的缺点不是不可避免地存在于我们身上的，那么，在看来能够为政治改革充分扫清

道路以前，还须解决另外一个同样重要的问题。有一种学说它的拥护者并不比主张先天原则说和冲动说的人少。这一学说主张："人类行为在许多重要方面，不是根据任何推理和比较来决定的，而是根据直接的和不可抗拒的影响，不管我们在理解上会得到什么样的结论和信念。"赞同这个假定的人们说："人是一个合成的生物，是由推理的力量和感觉的力量组成的。这两种素质永远彼此对立；如同理性在某些情形下会战胜一切感性的诱惑一样，在另外的情形下，感性的不顾一切的冲动也将完全击败判断上的迟疑。想要完全用智力来支配人并消除随时发生的实质刺激的影响，或者想象实际上可能用任何方式在任何时间内使人类从属于一般真理①的影响之下，有这类想法的人只不过表现出对于我们天性上的某些首要规律的完全无知。"

这种说法在许多情形下是如此地流行，以至于被认为是一个不必加以探究的问题；其实它却非常值得加以细致的分析。如果它是正确的，它就同先天原则说一样，成为致力于博爱主义和改革社会制度的障碍。

改革的可能要依靠我们研究的进展和知识的一般提高，这乃

① 这样单独地使用真理这个字眼，已经引起人们的反对，好象它在暗示作者，思想上有着某种不依存于任何东西存在的东西的概念。其实最肯定不过的是：真理，也就是说肯定的和否定的命题，除了在说到它的人或者听到它的人的思想问题上以外，严格地说起来是并不存在的。但是，这些反对意见的提出似乎太轻率了。不能否认：有一些命题在一个时期被承认，后来又被驳倒了；可是其他的命题，如大多数数学定理和许多物理学定理，就永远不会有被驳倒的可能。每一次值得研究的主题都容许肯定或者否定；而同它有关的那些叙述事物真正关系的命题，都可以在某种意义上说是真实的，不管我们是否意识到它们的这种作用。从这个意义上来看，真理是不变的。谈到它的不变性的人不过是以较大或较小的或然性来预示，并且说："这是我所相信的。"

是肯定的。所以，如果在有些问题上，而且是重要的问题上，我可以这样说，人的知识和想法结合不到一起。如果，他的理性不管有了多大的发展，他在许多情形下仍然肯定要做些不合理和荒谬的事情，那么这种情况一定会使一个道德改革家的前途布满乌云。

这种为一般人所接受的关于这一主题的说法还有另一后果。如果一个人由于天性本身而受他自己的见解的支配，如果真理和理性在得到恰当的说明时能够使我们完全控制这个人的好恶，那么一个政治学家和研究工作就非常简单了。我们只须去发现什么形式的公民社会最符合于理性就行了，并且可以确信，只要人们一旦被说服并根据自己的信念采取了那种形式，他们就会为自己取得难以估计的好处。但是，如果理性不能经常充分发挥作用，如果人们有一个建筑在它自己的基础上的、自行其事的相反的素质，那么最合理的社会原则也可能遭到失败，可能有必要使用单纯的感性动力来克服感性动力，愚蠢可能成为实现明智的目的的最恰当的手段，而恶行成为传播和建立公益的最恰当手段。在这种情形下，贵族们的所谓有益的偏见和有用的谎言（人们曾经给它们起过这样的名字），金光闪闪的王冠，富丽堂皇的华盖，高官显爵的绶带、星章和称号，都可能最后被证明是指引和诱导野蛮的人类走向他们的正当目标的最恰当手段①。

这就是我们要研究的问题的性质，这就是它同研究政治制度的影响的关系。

为了更确切地理解摆在我们面前的问题，有必要注意到它是

---

① 参阅第五篇第十五章。

同人的自觉行动有关的。

只要恰当加以说明，自觉行动和非自觉行动的区别是非常简单的。不是由于我们的预见或者同我们的整个意愿相反而产生的行动就是非自觉的行动。如果一个儿童或者一个成年人以一种意料不到或者未曾预见到的方式哭了起来，或者，尽管他的自尊心或其他素质使他竭尽全力遏制自己不哭，但仍然哭了出来，这种行动就是非自觉的。自觉的行动是：事情在发生前已经预见到，而对于那件事情的希望或者恐惧构成了一种刺激，或者象人们常说的，一种动机① 这种动机如果是希望的情欲，它就诱导我们去努力促成它，如果是恐惧的情欲，它就诱导我们去努力防止它。以这种方式发生的这种行动，我们就给它加上自觉这个观念。必须注意到：行动这个词在这里是按照物理学家所赋予的意义来使用的，指的是在宇宙间任何一部分发生的变化而不问这一变化是必然的还是自然的。

现在让我们看一看从上述对于自觉行动的简单而明确的解释中直接得出来的推论。

“自觉行动是伴随着预见的；对于某一事情的希望或者恐惧乃是它的动机。”然而预见并不是简单而直接的冲动，它包含着一系列如此广泛的观察，使我能够从同样的前因推论出同样的后果。自觉行动是从对于要产生的后果的认识所引起的。葡萄酒摆在我的面前，我把我的酒杯斟满了。我这样做，或者是因为我预见到了

① 凡是无生命物质的正常作用受到了智力的干预的情况，都可以使用动机这个名词。造成这种干预的任何思想上的感觉或知觉都叫作动机。所以，对于一切来源于感觉或知觉的行动——无论是自觉的或者是非自觉的——都可以使用动机这一个词。

酒的味道会使我的味觉感到舒适，或者是酒的效力会引起欢乐和兴奋，或者是我喝它会表示出我对同席之人的友情和好感。如果在任何情形下，我的斟酒行动退化成为机械的或者半机械的，做的时候很少想到或者根本没有想到是在做它，它也就在相应程度上成为一种非自觉的行动。但是，如果一切自觉行动都是为了它的后果而做的，那么在一切自觉行动中就都有一种比较和判断。一切这样的行动，都是在对于某一命题认为是正确的基础上进行的。思想上判定："这是好的"或者"是我所希望的"，而在这样决定了之后，如果我们相信我们有完成这件好事情或者所希望的事情的能力，我们的四肢就会即刻发挥其功能。思想上判定"这一件东西比另外一些东西好"；葡萄酒和甘露酒两种东西摆在我的面前，我选择葡萄酒而不选择甘露酒；或者是只看到或只想到了葡萄酒，而我认定喝葡萄酒比不喝它好。因此，可以看到：每一自觉行动中都有偏好或者选择，而实在说来这两者乃是同义的。

这样详尽地说明了自觉行动的性质，就能够使我们更深入一步。由此可以看出人在各种情形下的自觉行动都是从他们的见解中产生的。可以毫不犹豫地承认，人的行动是从他们在行动之前那一瞬间的思想状态中产生的。因此在行动之前先有"这是好的"或者"这是我所希望的"这样一种判断，而行动就是从对一件事物的判断或者见解中产生的。可能发生这样的情形：那种见解也许是极端不固定的；它可能事前曾有过反感，事后又继之以悔恨；但它无疑是行动开始那一瞬间的思想中的见解。

注意一下那些似乎最轻视运用理性的人，怎样常常好象由于偶然而道出了重要真理的情况，这绝不是无益的。有一派基督徒

教导人说：决定人类未来的永恒幸福或者痛苦的关键在于他们的信仰。迫于他们教义的那种惊人的不道德和这种教义所赋与造物主的手中的残酷的和专断的性格，于是他们中间某些最机敏的人就这样来解释他们自己：

"人是由内在想法和行为这两部分构成的。二者之间有着密切的不可分离的联系；他有什么样的想法，他就有什么样的行为。信仰，那个唯一能够使人得到拯救的信仰，实在说来就是一个人的见解，但并不是他偶然公开表白出来的一切见解，也不是在他的头脑中随便飘浮着，只是在关于一件事物受到严肃考察时才想得起的那一切见解。信仰乃是永远存在在思想之中，活在记忆之中，或者至少在考虑到同它有实质联系的一件行为时，不可免地要出现的那种见解。信仰乃是智力的那种强有力的、持久的、生动的说服性，没有任何欺骗性的诱惑能够成功地与之抗衡。信仰修正行为，给心愿提出新的方向，并使整个性格纯净圣洁。但是圣洁的心愿只能使一个人适于天堂的享乐。实际上天堂本来并不是一个地方而是一种状态；如果一个恶棍能够走进完美的圣者的行列中去，他一定是痛苦的。所以，当上帝规定把信仰作为进入天堂的唯一条件时，他远不是专断的，而仅仅是在执行理性的法则和做他唯一所能做的事情。"

这种理论中有极端荒谬之处，但是它所表明的关于自觉行动来源的看法，同我们对这个问题所做的分析是充分相适应的。

《论性格》一书的作者对于人在这一方面的天性作了极为精辟的论述。他说："对于像一切事物的本原和宇宙的规律性和灵活性这样深奥而复杂的问题，很少有人的想法是始终一贯或者始终依

据某一特定假设的。因为很明显，就是最虔诚的人，也会在自己的忏悔中承认：他们的信仰有时几乎不能支持他们相信有一种最高的智慧；并常常被诱使去对天意和全面的公道做出不利的判断。

"因而，只有最常有的习惯性的和在大多数场合下出现的见解，才能叫做一个人的见解。所以我们很难确切判定某人是一个无神论者；因为除非这个人的全部想法在一切时候和一切场合下都坚定地反对事由天定的一切假定或者想象，他就不是一个彻底的无神论者。同样，如果一个人的想法不是永远坚定而断然地反对偶然、幸运或者天意难凭的一切想法，他就不是一个彻底的有神论者。但是，如果任何人相信偶然和天意难凭比相信事由天定更多一些，那就可以从最主导的或者占上风的东西上把他看作接近于一个无神论者而不是接近于一个有神论者（这自然不是对无神论理论体系的一种非常确切或者全面的看法）。如果他相信天意难凭比相信天意难违更多一些，倒不如说他是一个魔鬼信仰者，而从他的权衡或者判断的倾向来看，也是可以这样恰当地称呼他的。"①

对本问题这样来看，就很容易了解到：人类行动的变化无常这一事实同这里陈述的原则——人的自觉行动在一切情形下都产生于他们的见解——极少有矛盾的对方。酒徒第一次喝醉时，他思想上确信这样做是符合对喝酒所能提出来的最有力和最不可拒的理由的。这种确信尽管非常短暂，但在他决定这样做的那一刹那，在他思想上那却是清楚而毫不含糊的。一个凶手的想法会常常处

① 见《论性格》第四篇论文第一卷第一章第二节。

于极其激烈的波动状态；他可能在一个小时之内，五十次决定了又放弃了他的凶恶的企图；他的思想可能受到恐怖和愤怒、怨毒和悔恨的重重折磨。但是，无论他什么时候做出他的决定，都总是在他的推理的官能的启示下做出来的；而当他最后决心行凶时，他所最强烈地感觉到的必定他将要从事的行为的可取之处。最经常地把我们引向我们惯有的判断并不赞同的行为上去的迷惘是：我们的注意力完全集中在对问题的一种特殊看法上，以至在那一刹那把平时常常左右我们见解的那些考虑忘得一干二净。在这种情形下，常常发生这样的事情：当行动的急迫性刚刚消失，被遗忘的考虑就立刻又出现，而我们对于自己的迷惑和愚蠢也不禁大吃一惊。

虽然这种推理看来是很清楚和无可非议的，但仍会遭到一种鲜明的反对意见。“按照这里陈述的观点，人总是根据并未超过他们智力范围之外的判断来做出自觉行动的。这种判断一定是他意识得到的；如果这样假定不错的话，那么一个人在各种情形下都应该能够极其容易地提出引导他采取某一特殊行动的确切理由。那么人类思想将成为一台很简单的机器，总能感觉到它活动的依据，而自欺一定会是不可能的了。但是，这种说法是完全违背经验和历史的。试问一个人为什么要穿衣服和吃饭，为什么要采取其他生活中常见的行动。他立刻会迟疑起来，努力去回想，并且常常提出远不是我们根据真正动机的逻辑所能期望的那种理由。极其明显，他在采取这一行动时并没有明确地认识到行动的动因。自欺不但是完全可能的，而且是我们最常见的现象。一个人最惯常把他的行动归因于高尚的动机，尽管几乎可以证明这种行动乃是出于某种堕落和卑鄙的出发点的。另一方面，许多人认为他们自己

很坏，比一个公正的旁观者有任何充足理由来认定的还坏。明眼人常能使别人深信，在这种情形下，他是受着跟他想象的完全不同的动机所驱使的。哲学家们直到今天还在争论：人类在为最崇高的事业所做的努力，究竟是受着大公无私的仁爱精神的鼓舞，还是仅仅由于一种明确的利己主义。于是在哲学家的这一派或那一派之间，我们总可以看到人们据以行动的动机总是同其中一派认为指导人们行为的那些动机完全相反的明显例子。大家知道，自我反省乃是一种真正的道德所加之于人的最艰苦的任务之一。这些事实难道不是十分明显地同自觉行动在一切情形下都是从智力的判断上产生的那种学说相矛盾的吗？"

无疑，这里列举出的事实看来是绝对正确的。要确定它们对本章所提出的学说影响到什么程度，必须回到我们对于人类思想现象的分析上去。在此以前，我只是把人类的行动分成自觉行动和非自觉行动两类来研究的。但是，严格说来，还有第三类，它不属于两类的任何一类，却兼具两类的性质。

我们已经把自觉行动解释为动因于某种后果的行动，这种后果是预见到并看作为希望或憎恶的对象的。预见和意愿是不可分的。但是凡是预见到的东西，从这个词的涵意上讲，都一定是智力所及的。所以，一切行动，只要是完全自觉的，只能出于判断的决定。但是上边提到的那些行动，比如同我们穿衣吃饭有关的，则仅仅是不完全自觉的行动①。

关于愿望，在人类思想的发展上似乎有两个阶段。预见是经

① 这种分类方法实质上同哈特利的分类法一样，但是这里介绍这种方法时并没有特别注意采用他的特殊措辞。《对人的观察》第一章第三节第二十一命题。

验的结果；所以，预见并且根据同样的推理愿望，在人的早期行动中是不存在的。但是，婴儿一旦看到某种姿态、手势和得到喂奶这类事的情况之间的联系，他就会为了那个结果而产生了对那些先行条件的愿望。这里，就同愿望和智力的判断的关系来说，行动的确是像我们所能想象到的那样简单。但是，就是在这个例子里，动机也可以说是复杂的。其中搀杂有习性或者说是常规。这种习性是建筑在原来非自觉和机械的行动上的，并以各种方式改变着我们的自觉行动。

但是，还有第二种习性。随着我们经验的丰富，自觉行动的项目也就多起来。在人类的这种状态中，他不久就会看到情况和情况之间的颇为相似之处。结果他就会感觉到有一种缩短考虑过程和按照昨天的决定来采取今天的行动的倾向。因此理智就给它本身安排了栖息的场所，它已驾轻就熟，也就不再纠缠于继续追忆和回顾使它决定采取某种行动的原来的理由。人就是这样形成了习性，并且很难加以革除；他服从这种习性，而且无论对自己或对别人都不能说出他为什么要这样做的明确理由。这就是产生先入之见和偏见的历史过程。

让我们看看这一类行动中有多少自觉的成分，有多少非自觉的成分。试以一个人今天去教堂为例。假定他从儿童时期就已经习惯于这种例行的事情。于是毫无疑问，他在今天干这件事情的时候，他的动机就不仅单纯包含他所理解到的那些导因。他的感情跟一个生平第一次被一系列推理所说服来做礼拜的成人是不属于同一性质的。他的情形同一个学过几何学课程的学生的情形有些相似，学生现在凭着记忆相信定理的正确性，虽然定理的证明早

已忘怀。因此，我们所说的这个人，部分是由于曾经一度看来是充分的理由而到教堂去的，虽然理由本身现在已被遗忘，或者至少用不着不断加以回忆，但其影响则继续存在。他去教堂部分还由于身分、品格和为了得到别人的好感。也许还有这样一部分原因：最初仅仅是父母权威的强制使他养成去教堂的习惯性，而取消已经形成了的一种习性往往使人思想上感到别扭和不舒服。因此，如果一个人认真地检查自己到教堂去的行为，他会发现很难找到使他的思想满意的任何明确的动机，以及不同的动机各自起着多大作用，会使他一直保持着这样一种作为。

然而，当他去教堂时，大概他总是认定这一行动是正确、恰当或者有利的，并把他思想中对不同时期诱使他这样作为的导因的复杂印象，当作证明这种行动正确或有利的理由。更有理由使人相信的是：当他出发的时候，他有一种明显的愿望、预见或者意识到的动机诱使他采取那个特殊的行动，而他走向这样一个方向是因为他知道这个方向会把他引到教堂。凡是象这种从真正存在的预见和意识到的动机产生的行动，我们就可以恰当地把它叫作完全自觉的行动。凡是从看不到的动机产生的，根据于习性的行动，就是不完全自觉的行动。

但是，必须承认这种习性保有某些自觉的性质，其理由有二：第一，它是从判断或者意识到的动机产生的，虽然那个判断的理由已经看不到并已被忘记；一个人第一次采取这类行动时，他的行为则是完全自觉的。第二，语言的习惯允许我们把一切行动称为一定程度上是自觉的，如果与之相反的愿望、预见或者意识到的动机原本可能阻止这类行动发生的话。

也许没有任何成年人的行动，在上述的意义上是完全自觉的；正如一门高级数学的演算在它本身中并不包括它的全部证明，而必须依赖以前的定理，这些定理的证明虽已不存在于学者的思想之中。在这方面，人类思想的难以捉摸是难以想象的。如果细致地分析和追溯许多个别行动的最遥远的起源，就会看到那都是不同动机的复杂的结果，这些动机的数目也许有几百个。

同时，我们可以清楚地看出：人类性格的完善在于尽可能地达到完全自觉的境界。我们应该时刻准备给我们的行动提出一种理由。我们应该尽量使自己远离完全无生命的机器状态，按照本身所不能理解的原因去动作。我们必须注意，不要把我们习惯于这样做和我们一度认为这样做是正确的，就把它当作一个行动的充分的理由。人类的智力有一种强烈的发展倾向，在许多情形下，我们一度认为充足的理由，很可能经过重新审查以后变得并不充分和无效。所以我们应该经常加以审定。在不成熟的见解上和实际的主张上，我们永远不应该认为研究之门已经关闭。应该牢牢地记住使我们作出判定的各项理由，并能在一切场合清楚地说出和完整地一一加以列举。

既已这样说明了人类行动的性质——非自觉的、不完全自觉的和自觉的——我们不妨看看这种说明对本章所提出的学说的关系。现在看来，那个伟大的实际的政治原则仍同以前一样地完整。按照严格和确切的解释，愿望和预见仍然是不可分的。所有我们生活中的最重要的事情，都能够由我们尽可能接近于完全自觉地来随意做出决定。当我们的智力清楚地认识到某种行动是正当、恰当和适当的时候，在这种认识的存在期间，我们就一定会采取这

一行动；这个道理也仍然是正确的。一个彻底理解到的明显的证据，一定会产生一种对于真理的认识，而这种认识的持久性将同被认识的事物的被意识到的价值成正比。所以理性和确信看来仍是调节人类行动的恰当的和充分的根据。

虽已充分地建立了这个原则——在一切有愿望的情形下，我们不是根据冲动而是根据见解来行动的——但在这一推理能够有效地应用于政治改革问题之前，还必须消除另一个障碍。一个承认上述论断力量的人可能提出这样的反对意见："这种解释对于它要达到的目的并没有多大帮助。不管是不是如某些作家所主张的那样，人们的行动常常产生于直接的影响，不能否认的是：感官的扰乱常常迷惑判断，而它们所引起的观念和一时的概念会强烈到任何力量所压制不住的程度。人们在这方面现在如此，他在某种程度上将永远如此。他将永远有感觉，并且，尽管可以尽全力来克服这些感觉，其所感受到的快乐将永远伴随着来刺激和诱惑。因此，要在人的身上取得巨大而超乎寻常的进步的一切观念看来都是虚幻的，他将永远在某种程度上是一个为虚妄所欺骗的人，而他也永远不能够为理性和绝对的不偏不倚的真理所完全控制。"

关于这种说法的第一个意见是：我们已经建立的那些论点可以在某种程度上使我们更清楚地认识到这个新的问题。从那些论点中可以得出这样的推论：理性和感觉这两种互相抗衡的力量在支配我们行为上至少是通过同一媒介，并且采取同一形式。这是见解同见解的抗衡，判断同判断的抗衡；而这种看法并不是得不到支持的。当我们论述到欲望和理性的相对力量时，我们说的是为思想所同意采取的、具有自觉性的那些行动。涉及到那些不必做

出选择和不必表示好恶的情形时，这一问题既不存在，也不应该存在。谁都会看到，部分或整个靠愿望来决定我们生活中一切最重要事件的情形是很多很多的。由此可见，在感觉和理性的抗衡中，原是可能希望见解由于本质上最有根据，而会获得最后胜利的。

但是，我们不妨稍加细微地来考察一下，据说其吸引力是如此不可抗拒的肉体快感。事实上，这些快感如果不具有那些尽力附加上去的装饰品，它们是不能对我们保持控制的。把它们完全裸露出来，它们就会普遍遭到轻视。哪里也几乎找不到这样的人：他愿意迫不及待地坐到一桌最丰盛的筵席前、面对着珍馐美味、醇醪佳酿，"一盘又一盘地品尝着被殷勤捧上来的肴馔①"，假如他必须独自坐在那里，得不到最高贵的社交、谈心和互相关切来使盛宴轻松而增色。剥脱掉两性性交的一切伴随情况，后果也会类似。告诉一个男人说：一切女人从感觉来讲几乎都是相同的。于是叫他选择一个伴侣，而不必去注意她身体的匀称，她的活泼，她性情的娇媚温柔，她的深情厚爱，她的富于想象或者她的聪敏。你大概立刻就会使他深信，性交本身在它所从属的那个复杂的问题中乃是最不重要的一部分，虽然肤浅的观察者把它当作一切。即使他是一个经过最慎重研究后接受了个人享乐主义的人，大概也会最后同伊壁鸠鲁据说曾经采取过的决定相去不远，而赞同靠野菜和泉水为生。

"但是，即使承认肉体快感是不重要的和微不足道的，也还可以追问一下：尽管微不足道，它们是否仍然具有迷惑人的力量，而

① 参见弥尔顿：《失乐园》第五卷。

且凭借这种力量常常能压倒一切抗拒呢？”

为了更好地解答这个问题，我们不妨假定有一个人，正在一个最肉感的场面中沉迷于情欲的刺激。如果感觉可以战胜，原可以在这种场面里期待它会战胜的。情欲在这种情形下发挥着它的全部力量。他迫不及待地驱除每一种可能搅扰他享乐的念头；道德观念和劝告已经不再能闯入他的思想；他毫无抵抗地听凭自己的主导念头的支配。可是啊！在这种情况下没有比熄灭他的欲火这件事情再容易的了！就在这一刹那，告诉他，他的父亲死了；告诉他，他丧失掉或者得到了一笔巨款；甚或告诉他，他的爱马被人从牧场上盗走，他的全部情欲会立刻消灭。仅仅一句话，就对人们的思想具有这样巨大的力量。因为我们认识到感官的诱惑力是如此地不可靠，所以我们才在这种情况下设法避免受到那怕是最轻微的干扰。即使只是我们小手指感到疼痛，我们也许会立刻离开这个被认为具有魔力的乐园。据说，水手和他们那一流的人，曾经做过一个试验，他们跟同伴们打赌，说他们和他们的妻子在夜里不会发生性交，并且相信他们对于这件事情的自白是老实话，结果是成功的。任何人要想违背他惯有的判断能力去恣情纵欲，唯一的方法大概就是竭力去忘记一切能够被提出来作为反对这种情欲的理由。尽管他做了一切努力，假如那个不希望有的念头仍然闯了进来，这种放纵立刻会成为不可能。这种肉体的诱惑力量必须特别当心才能保持它的活跃，而最轻微的意外就能破坏它；我们能够设想这种力量是理性的武器所不能战胜的吗？能够设想，对于正义、利益和幸福的最不可辩驳的思虑永远不能对这种力量加以经常性的控制吗？

从另一观点来研究一下这个问题。同一切时代和一切国家的多种经验相反，我们竟听到有人断言肉体快感具有不可抵抗的吸引力，这似乎荒谬得出奇，难道说一切关于我们的天性善良的故事都是虚构的吗？难道从来没有人坐怀不乱吗？事实相反，难道一切针对我们的希望、恐惧和弱点的那些理由，用来同一种坚定而勇敢的德性搏斗时，都没有失败过吗？但是，做过的事情可以再做，个别的人做过的事情，在社会的一种大不相同的情况下，人人都再做，也并不是不可能的。

我们在这里与之论战的肉体诱惑不可抗拒论曾经得到许多人的支持，人们曾举出过各种各样的论点为之辩护。其中一种说法是："人类的思想中既然没有先天的和固有的原则，他的全部知识就都只能是从感觉得来的；一切通过思想的东西，不是我们外部感官直接受到的影响，就是这种影响经过一定精神上的过滤和净化而得出的精华。因此可以有理由得出结论说：固有的物质在性质上应该是最强有力的，而外部感官的快乐也应该比其他任何快乐都更真实。一切感觉就其本身性质来看，都伴随着一种强弱程度不同的快乐或痛苦的观念。唯一能够或者说应该引起欲念的东西，是幸福的或者说是愉快的感觉。一个人要是不认为一件东西可取，他就不可能伸出手去拿；而可取和可能带来快乐乃是同一回事。由此可见，经过一切错综复杂的哲学推理之后，我们还是被引回到这样一个简单而无可辩驳的命题上来，也就是说：人是纯粹受感觉支配的动物。进而还可以认为：在人的一切交往中，多数是根据直接的影响的，很少应该归因于一般性的推理。"

这里提出的反对意见的全部前提，无疑都是真实的。人正是

象这种反对意见所描述的那样的动物。他内在的一切使他倾向于自觉行动的东西，都属于外部感官或者内部感官，而且都同快乐或者痛苦有关。但是不能由此就得结论说：我们外部官能的快乐比其他任何快乐都更为美妙。由素材组成的成果要比素材本身更为美好，这绝不是没有先例可证的。我们不妨看一看组成一篇绝妙好诗的素材，或者（如果你愿意的话），构成一篇绝妙好诗的作者的原材料，我们就会立即承认情形的确如此。事实上，一个未开化的人或者一只野兽（他们从许多方面看来是一样）的快乐比起文明而高尚的人快乐来的确是较弱的。我们一般称作肉体快感的，如果没有使之同精神上的高尚的快乐结合起来的艺术，那几乎一定会受到普遍轻视的。一个人如果没有充分的理由认识到（至少是在他思想上有这种感觉的时候）一切欲望的满足比较起来都是不足重视的，他就永远不会实现高尚的善行。给我们的欢乐以最后情趣的乃是自己思想上的赞赏，是由于意识到我们的努力符合正义以及理性的要求；而这种意识的明确程度和使我们满意的程度是随着我们在这上边所做的决定中是否掺杂有错误为转移的。我们的认识能力在相信错误上永远不能象在相信真理上那样明确。

感官的诱惑所具有的极为有利的条件是："它们提示的观念是明确具体的，而涉及一般推理的那些观念则往往是模糊不清的。这种区别就像不在眼前的东西和在眼前的东西的区别一样；我们对于后者的优点有更生动的知觉，从而对于得到这些东西的可能性似乎有较大的把握。当我们在一切类似的情形下在思想上加以比较时，这些条件必然会使我们在一定程度上倾向于眼前的东西这一方面。此外，眼前的东西使我们不能不加以注意，而不在眼前

的东西却只能凭借在靠不住的记忆中的再现。”

但是，即使从表面上看，这些有利条件也是性质可疑的。我对道德、善行和正义的观念，或者足以限制我不正当地追求肉体快感的不论什么东西，虽然可能一时不够明确具体，但它们是可能逐渐并无限度地得到发展的。即使我现在不能充分认识到它们的优点和它们对于感官的诱惑的明显优越性，也肯定不能说要使我理解一个清楚的命题，或者使我信服一个无可辩驳的论据，就是想当然不可能的。至于记忆力，那肯定是一个能够获得发展的思想官能；曾经一度使我完全信服过的，并给过我生动而深刻的印象的论点，在需要行动的时候是不会轻易被忘掉的。

曾经有人说：“阴雨连绵常常会把勇士变成懦夫。”即使情形的确如此，也不能假定说他的勇气是产生于不重要的和不充分的动机。这样一种（对于雨天的）感觉同他的勇敢所能产生的利益的想法互相抗衡能够持续多久呢？这些利益可以包括他全家老小的安全，背信弃义的凶恶敌人的失败，为他的国家取得自由和幸福等。事实上，气压并不是对广大人群都起着较大影响的，而会对一小部分人起到显著的影响。大多数人，或者是能超越这种影响，或者是感觉不到这种影响，或者是心性过于粗疏不能强烈地感觉到这些细微的变化，或者是过于忙碌而留意不到它。这种情形在相当程度上对我们身体的其它感觉也是一样的。有人说：“消化不良或者一阵牙痛，会使人不能深思和发挥精神力量。”但是，如果得到一个意想不到的、最使人高兴的消息，这些痛苦的影响还能持续多久呢？

痛苦在向我们进攻的时候也许比任何肉体快感都不可抗拒和

容易感到它的剧烈程度。但是，整个历史给我们举出许多事例，说明坚定的意志力量。能使人轻视和抵抗痛苦。难道我们没有读过穆提乌斯·斯基渥拉[①]忍受着自己的手被火烧毁而面不改色的故事吗？我们没有读过克兰默[②]大主教在二百年前在我们自己的国家里承受了同样考验的故事吗？关于安纳萨尔库斯[③]不是也有这样的记载吗？他在受到最痛苦的折磨时却高呼："打下去罢，暴君！你可能毁灭安纳萨尔库斯的躯壳，你却不能损及安纳萨尔库斯本人。"非常不开化的印第安人在人们对他们任意折磨时却唱着歌子，用嘲骂来激怒他们的折磨者对他们施行花样更多的酷刑。我们正是从阅读这些故事中在这些人身上看出人的真正性格。人不是草木，受着冷热干湿的支配。他是有理性的生物，能够看得到什么是恰当的和正确的，他能够在自己思想上确立起难以磨灭的某种原则，并且坚定不移地贯彻他所下的决心。

我们不妨看一下以上探讨的一般结论。全部的目的在于：在人类思想这门科学上确定一项重要的原则。如果这里列举出来的论据公认是有力的，它就必然导致这样的结论：凡为智力所充分确信的东西，都必然牢固地支配行为。我们不能再随便把人看成分别相信两种互不相干的原则，也不应设想人的趋向在任何情形下都

---

① 穆提乌斯·斯基渥拉约生于公元前六世纪，是半历史性的英雄人物，曾因企图谋杀围攻罗马的波尔森纳而被判处火刑。他把右手放在火中面不改色，因而感动了波尔森纳，解除了罗马之围，他也获得了释放。——译者

② 克兰默（1489—1556），英国教士，曾任坎特伯雷大主教，最后因倾向新教，以异教罪被焚死。——译者

③ 安纳萨尔库斯，约生于公元前340年，希腊哲学家。据说塞浦路斯的暴君尼科里昂曾经命令把他放在臼中用乱棍打死，而他在这个酷刑下没有示弱。——译者

不能通过他的理性媒介来加以影响。我们发现我们内在的有思维能力的素质是相同而单纯的；因此我们就可以得出结论说：这种素质在一切方面都是教育和说服的一个恰当对象，并且是可能得到无限度的提高。任何行为只要本身是合理的，在错误被驳倒、怀疑被澄清之后，总是能看出是合理的。任何能够证明是合理的行为，它所依据的理由迟早可以成为有影响的、不可抵抗的和常常留在记忆中的东西。最后，任何行为所依据的理由一经证明为如此无可争议并被相应地传达之后，凡是得到传达的人，必然会普遍采取这种行为。

现在似乎应该探讨一下从上述理论如何来阐明某些原理，人们几乎一致相信这些原理，但是由于它们表现的观念不清楚，所以可能产生危害而几乎不能带来好处。

这种原理第一个是：情欲应予净化，但不应根除。另一个几乎给人以同样的教导，但用的却是不同的词句：情欲不能用理性来克服，只能用某种其他情欲来同它抗衡。

情欲这个词就其含意来说是一个非常笼统的名词。它主要是用来表达三种意义。第一，它表达用来追求任何对象的思想上的热情和激情；其次它表达对某种优越性和可取性的临时确认，而这种确认总是伴随着违背我们通常习惯的想法所采取的任何行为的；最后，它表达整个人类都同样受其支配的那些外部习性或者说需要，如饥饿、两性间的情欲等等。在上述的那些原理中，情欲这个词应该从哪一种意义上去理解呢？

在第一种意义上，我们已经充分地看到：没有一种感觉，或者说没有一种想法（这二者是同一个东西）是不伴随着快乐或痛苦的

意识的；因此，我们的一切愿望都是伴随着满足或者厌恶的。在这个意义上，毫无疑问；情欲是不能根除的；但是，也是在这个意义上，情欲和理性不但远不是不相容的，而且是不可分的。道德、真诚、正义感和所有由于恰当地运用理性而在我们内心中引起珍视的素质，在它们还没有被热爱的时候，是永远不会被坚决采纳的；也就是说，在它们的价值还没有被清楚地认识到和充分地理解到的时候，它们是不会被坚决采纳的。在这个意义上，只要向我们表明一件东西是真正美好和值得争取的，就可以引起我们取得这件东西的情欲。所以，如果这就是上述命题里的情欲的含意，那么情欲不应该根除是正确的；但同样正确的是，它也不能被根除。克服一种情欲的唯一方法是引起另一种情欲，但同样正确的是：如果运用推理的官能，我们就一定会由此而克服有害的倾向。所以，那些原理是没有用处的。

在第二种意义上，我们的情欲是：野心、贪婪、爱慕权势、喜爱令名、嫉妒、报复和许多其他等等。如果我们只能用另一个同意的不良情欲来排除这一个不良情欲，并且除了用另一个妄想来代替外，就没有其他办法肃清我们的思想上的这一个妄想，那我们就的确是可悲的了。但已经充分证明，情形并非如此。同错误相较，真理并不是没有力量的，也不是热情追求时所不愿趋就的，因此真理并不怕同错误相对抗。虚妄并不是象这种原理所设想的那样，是人类思想中唯一适于存在的境界，即使思想所处的空间过于纯净，也不致在任何程度上有害于思想的存在或健康。相反地，我们无需害怕从错误的消灭中和尽可能把我们所积累的真理灌输到我们思想中去会产生任何不祥的后果。使我们习惯于给任何东西以它所

四

并不具有的价值的那一切概念，都应该无情地加以根除；真理，对于事物的一种健康而公正的估价，并不防碍任何情趣和活动而是应该予以热情的、不断的培养的。

情欲这个词的第三种意义，说的是整个人类所共有的那些外部条件所产生的结果，诸如饥饿和性欲等，关于这些，似乎有充足理由说是不应该企图根除它们的。但这种意见其实不值得当作一个原理正式提出来。就这些倾向应该加以克服和限制来说，没有理由说不应该运用智力来促其实现。从这些例证中，可以充分明显地看到，要我们不要熄灭或者不要企图熄灭我们的情欲的苦心，乃是建立在关于这个问题的混乱或者说错误的观点上的。

另外一个和上述那些同样有名的原理主张听其自然。但是，这里所说的自然这个词比前述情欲一词更加笼统和不可理解。如果它意味着我们应该顺应我们人类所共有的饥饿和其他欲望等，这大概是正确的。但是这些欲望，特别是其中的一些往往趋于过分，它们所孕育着的危害并不能依靠迁就欲望而必须求助于理性才能加以纠正。如果它意味着我们应该追随本能，但是已经证明我们并没有本能。主张这一原理的人往往把人类中现在存在的当作固有的和永恒的，并且断定其所以得以保持不是按照它能够被证明的合理到什么程度，而是因为它是自然的。因此有人说，人天生就是宗教性动物，就是因为这个理由，而不是按照我们能证明上帝存在或者基督教的真理的有力程度才使宗教得以维系下来。有人同样把人们结成人数众多的种族或民族并互相作战也叫做自然。就是这样，那些眼光狭窄见识短浅的人把一切偶然流行在他们所生活的社会里的事情都看作自然的当然的，而不管它们是多

么无常和短暂的。唯一可以说是成人类自然本性或天性的东西乃是能够以无穷无尽的不同方法来加以改变的外形结构；由这个结构而来的欲望和影响以及把观念联结起来并得出结论的能力。人类所共有的欲望我们是不能完全加以消灭的；故意同我们的推理能力相对抗是荒谬的，因为只是靠着或者好些或者坏些的某种推理，我们才能够采纳任何理论体系。所以，在这个意义上，我们无疑是应该听其自然的，也就是说，我们应该使用我们的智力和增加辨别力。但是，由于在这方面要顺应我们的天性的素质，我们就要最有效地排除掉一切随声附和或者说盲目的赞同。如果我们愿意完全按照同我们的气质和能力相符合的方式来立身处世，就必须使每一件事情都达到理性的标准。任何经不起这种考验的东西都不应该认为是原则或者箴言。任何东西都不应该因为它古老，因为我们习惯于把它看作神圣，或者因为怀疑它的真实不合习惯，我们就加以支持。最后，如果听其自然被理解为我们必须偏爱的那些能够增进人类幸福的东西，这种理解就包含有几分真理。但是，它所包含的真理却因为加以表达时运用的措辞而变得极端模糊。以保存我们自己这个单纯的问题而言，我们必须考虑到我们的外形结构。至于其余，任何能够使一个有合情合理的人感到幸福的东西，就会使我们也感到幸福；而我们的偏爱是应该放在最不依附于他人和最为生动活泼的那一类快乐上的。

从本章推理中似已明确地建立起一个简单的命题，演绎出有关政治真理的必然结论是极端重要的，在一切情况下人类的自觉行动都是同他们的智力的推断相一致的。由此我们可以推论出人类进步的希望和前途如何。可以建立在这些原则上面的学说似乎

可以很好地用下列五个命题来加以表明：健全的推理和真理在传授得充分的时候，总能战胜错误；健全的推理和真理是能够这样传授的；真理是全能的；人类的恶行和道德上的弱点不是不可救药的；是可以使人达到完美无缺的，换句话说，是可以使人永久进步的。

可以看出这些命题彼此之间有一部分意义是相同的。但是作者详细说明一下道德和政治制度的基础并不是浪费时间的。从各个角度来观察真理，在不同的情形下研究真理是非常有益的。这些命题不过是论述本章的主题的不同的方式而已。即使这些命题不能各有支持自己的一系列的不同的论据，但是对它们各自做一个简短的说明，或者仍然不是没有用处的。

这些命题中的第一个是如此明显，因而只要加以叙述就会得到普遍的承认。把健全的论点和诡辩来做公平比较时，任何人能够设想胜利属谁会是可疑的吗？诡辩可能摆出一种以伪乱真的面貌，企图在某种程度上蛊惑理智。但是，能够追击到它的迷宫里，剥掉它的伪装，这正是真理的特点之一。从这件事情产生的任何困难，也不会妨害现在这个命题的成立。我们假定的真理不仅是揭示一下，而且是被充分传授了的；换句话说，就是使被传授的人清楚认识了的。在这种情形下，胜利是肯定的，就是最顽固的怀疑论者也不能对它反驳。

第二个命题是：健全的推理和真理是能够由一个人充分地传授给另外一个人的。这个命题中的传授可以理解为影响及于个别的人，也可以理解为及于全人类。首先则是个人。

为了在这一观点上恰当地应用这个命题，我们必须假定有传授的机会。当前人类智力的不足，要求这种机会具有长的时间或

者反复出现。我们不是永远懂得怎样在一次单独谈话里，更不要说在瞬间，传授一切能够传授的经验的。但是，如果传授者是非常精通这个问题的老手，而且真理完全在他一边，那么他在他所从事的工作中，最后一定会成功的。我们假定他有足够的谦恭文雅来获得有关方面的好感，有足够的精神活力来引起有关方面的注意。在这种情形下，任何成见，任何对于已经确立的理论的盲目崇拜，任何对于要得出来的结论的没有根据的恐惧，都无力抗拒他。他将一个接一个地对他们展开攻击，并在攻击中获得胜利。我们的成见，我们不应有的崇拜，以及我们的虚构的恐惧，是从思想之被诱使接纳某些观点中产生的；它们是建立在对某些命题的相信上的。但是，一切这种命题都能够被驳倒。我们所描述的那个为真理而斗争的战士会逐一地予以反驳；如果在任何一点上他的成功还不可靠，他会重新来过，以消灭错误的影响；具有这样的条件和坚韧精神，他会最终达不到目的，那显然是不可能的。

这就是从一种不受拘束和实际的观点来研究这一命题时所看到的情景。严格考查起来，这种研究是不容辩驳的。人是理性的动物。如果有谁不能自己去推理，或者在别人以最明确的语言向他说明时他还不能理解别人的推理，我们就要把他看作是个废品，严格说来，他并不属于人的一类。所以，认为健全的推理和真理不能由一个人传授给另一个人乃是荒谬的。如果有时他失败了，那是因为他不够努力、不够忍耐和不够明确。当然，我们所假定的这个从事传授真理的人是真正掌握了真理和精通他的科目的；因为，自己不具有东西一定不能传授给别人，这是不言而喻的。

如果真理能够彻底为个别的人所信服，那就让我们看看它对

于公众或者整个世界怎么样。首先非常清楚的是：如果没有一个个别的人能够抗拒真理的力量，那么唯一需要做的，就是把这个命题逐一应用到每一个个别的人身上，最后会把所有的人都包括在内。这样，这一命题就在严格的意义上被完全肯定了下来。

关于成功机会问题，首先要靠排除一切非常的自然界变异，然后要靠可以把传播真理的神圣事业承担起来的那些人的能动性和精力。显然，如果充分估计真理，真理就含有取得最后胜利的不可消灭的因素。每一个真理的新信徒，如果学会认识真理的优越性和现实性，他就是一个在更广阔的范围内发扬光大真理的新信徒。在这方面，真理就象一个降落的物体的运动，它的加速同距离的平方成正比。此外，当一个真理的信徒得到了充分的启示，他是永远不会有改变他的信仰的可能的；而错误本身则包含着不能永生的因素。因此，虚妄和错误的倡导者一定会逐渐减少，而认识正确的真理的信徒则会不断地成倍增多。

人们有时断言：不论什么时候，把一个问题恰当地提出来审查时，人类的决定最后一定是在正确的一边。但是，对于这个命题的领会是要有条件的。政府的政策、巨大的报酬和邪恶的动机可能在许多情形下，靠分散人们的注意力，把比较坏的理由冒充作比较好的理由。在由克拉克① 和惠斯顿② 反对三位一体说所引起的争论中，或者在由柯林斯③ 和伍尔斯顿④ 反对基督教启示论所引起的争论中，我们不能绝对肯定说，那些革新者的论据是最讲道

① 克拉克（1675—1729），英国哲学家和神学家。——译者

② 惠斯顿（1667—1729），英国神学家。——译者

③ 柯林斯（1676—1729），英国神学家。——译者

④ 伍尔斯顿（1669—1731），英国的自然神教的信徒。——译者

理的。但是，这些论争引起的激动过去才五十年，它的影响已经几乎无从追索，而从各方面的情况看来，好象从来没有存在过这些论争一样。或许有人会说：虽然真理的影响可以一时被遮掩掉，但到头来总会成倍地闪烁出光辉的。但这至少是要以情况为转移的。在这个时间内，必须没有彗星出现来把全人类一扫而光；必须不让阿蒂拉①把野蛮的巨流引回来再度淹没文明世界；那些原来斗士的门徒，或者至少是他们的著述，必须留存下来，否则，他们的发现和论证一定会在这个世界中淹没掉。

第三个列举出来的命题是：真理是全能的。这个因为简略而被认为方便的命题必须有保留地来加以领会。如果真理不伴随着用以证明它的证据，或者证据陈述得不够全面和不够完整，这时仍然说真理具有全能的性质，那就是荒谬的了。但是，引用过的那些论据已经充分地显示出：真理，在被充分地传授时，就说服智力来说，乃是不可抗拒的。的确会有一些命题，虽然它们本身是真实的，但不能超出人类知识领域以外，或者人类还没有发现充分的有关论据来予以支持。这时，虽然它们本身是真实的，但对于我来说却不是真理。企图把它们（作为真理）建立起来的推理也不是健全的推理。也许有人会发现：人类思想在所探讨的任何问题上都不能达到绝对的十拿九稳；而且必须承认：人文科学是伴有不同程度的可靠性的，从最高度的明显可靠性到最微小的相对可能都有。但是，人类是能够理解和衡量这一切不同的程度的；而知道应该如何准确地估价某一命题的可靠性，也就可以在一定意义上说是具有某种知识。如果从真理支配我们行为的关系上去看真理，

① 阿蒂拉（406?—453），入侵罗马帝国欧洲版图的匈奴王。——译者

设想它的作用不受我们躯体的官能的限制，那也会是荒谬的。可以把它比作一个行家，他的才能不论如何登峰造极从一件特定乐器上也只能奏出那件乐器所能提供的音调来。可是，在这个限度之内，构成本章主要内容的那些推理向我们证明，凡是智力所彻底信服了的东西，只要还存留在人们的思想中，就会完全支配着行为。一个充分精通智力这门科学的人，是不会鲁莽地给我们的能力划定界限的。有些事情是我们的身体结构使我们永远不能实现的；但是在许多情况下，看来为我们的努力所划定的界限，会象从湖上升起的雾气一样，随着我们努力迫近它们，就会逐渐远退。

第四，人类的恶行和道德上的弱点不是不可救药的。这是前一个命题略加改变了的一种提法。恶行和弱点的根源是愚昧和错误；但是，真理比能派到战场上来同它对垒的任何斗士都更有力量；因此，真理具有排除弱点和恶行，代之以更高尚、更善良的品质的性能。

最后，人是可以成为完美无缺的。这一命题需要一些解释。

可以成为完美无缺并不意味着他能够达到完美的境界。但是使用这一个词似乎已足以表达出人的那种可以不断提高和永久进步的能力；在这里就是要按这个意义来领会它。这样解释可以成为完美无缺，这个词不仅指的不是能够达到完美境界的能力，而且是代表明显相反的含意的。如果我们能够达到完美的境界，我们的进步就一定会有一个止境。但是，它的确具有一个非常重要的含意：凡是人类所能看到的一切完美的境界或者说卓越地步，除了明显地和毫无疑问地受到身体结构的限制的情况之外，人类就有能力来达到。

这是从真理万能说的直接推论。一切能够传授的真理都能使人从思想上对它彻底信服。一切能使人从思想上彻底信服的道理都一定会对行为产生相应的影响。如果在人类天性上没有什么东西不容于绝对完美无缺的境界，真理万能的学说就会对于他总有一天达到这种境界提供不少的可能性。为什么人的完美无缺是不可能的呢？

绝对完美无缺的观念是人类理解力所难以把握的。如果科学对于这种幻想进行更精细的研究，我们或者会发现这种想法本身就孕育着荒谬和矛盾。

在这论辩中没有必要来论述人的官能的局限性。我们既不能存在于一切空间，也不能存在于一切时间。我们不能深入事物的本质，或者毋宁说，除了仅仅我们自己的感觉以外，我们对于我们身外的事物并不具有充分而健全的知识。我们不能发现事物的本原，也不能确定前因中的什么是和同后果相联系的，因而只能看到它们的连接性①罢了。一个在各个方面都这样被隔绝起来的生物，有什么理由要求达到绝对完美无缺呢？

但是，即使不坚持这些理由，人类思想还有一种本质，它一定会使我们的成就永远达不到一个止境，一定会使我们必须不断地进步。就我们对人类思想的了解来看，它不过是一种认识能力而已。我们的一切知识，我们的一切观念，我们作为有理性的动物所具有的一切，都是从刺激产生的。一切现有的人都是从绝对无知开始的。他们首先接受了一个刺激，然后又接受第二个。刺激越

① 参阅本书第四篇第七章。

来越多，并且靠着记忆的帮助被储存起来，又靠着联想的能力被组合起来，于是经验增多了，随着经验也增加了知识、智慧和使人类有别于我们所谓的“峡谷中的顽石”的那一切也随着增加了这似乎是一个有理性的动物的简单而无可争议的历史；如果它是真实的，那么象我们的积累在过去一直是不停顿的一样，只要我们继续去知觉，继续记忆或者说回忆，积累今后就一定会永久增加下去。

第六章　论气候的影响

推行自由的方法。——说明这些方法的效果。——证明这些推理的事实。——结论。

为了使我们对人的社会适应性的看法公正而又全面，还必须说明另外两点。有某些物质的原因通常被认为是人类政治改革的不可克服的障碍：气候，被想象为在某些情况下使人不可能在政治改革上采用自由的原则，除这个不利条件之外，还有奢侈，它甚至在自由原则曾经一度最盛行的国家里，也能阻碍这些原则的复活。

在对于人类自觉行动问题的论述中，已经有对这两种反对意见的答复。既然真理经过恰当地说明以后是万能的，那么，不论气候或者奢侈就都不是不可克服的障碍。但是，人们曾经特别强调过这些问题，而诗人和类似诗人的人也曾经雄辩地坚持过这些问题，所以似乎有必要对它们做个别的考察。

有些人说：“在某些温和的气候下建立一种政治自由的制度乃

是不可能的。"为了能够判断这种断言是否有道理，不妨看一看，要在一个国家里实现政治自由，必须经过什么程序。

这个问题的答案可以在另外一个问题的答案中找到，那就是，自由是否比奴役具有任何真正实在的优点？如果有，那么，我们进行的方式就应该恰好跟我们用来提倡任何其他好事的方式相同。如果我要劝说一个人接受一笔巨大的财产而又假定拥有这笔财产是一项真正有利的事情；如果我要劝导他选择一个美丽而又有才华的女人做他的配偶，或者介绍一个聪明、勇敢而又公正无私的男人做他的朋友；如果我要说服他选择安逸而不要痛苦，选择满足，而不自找折磨，那么，我所要作的不就是通过他的智力，让他看到这些东西的真正面目吗？我有必要先问他的出生地的气候是否适合于拥有巨大的财产、漂亮的妻子或者慷慨的朋友吗？

自由胜过奴役的优点，和上述例子的好处是同样真实的，虽然在应用到一般社会的福利上不幸变得不那么明显。每个人对于这个问题的实情本来都有一种不大清楚的感觉，但是有人教导他去相信：人类如果没有僧侣来指导他们的良心，没有贵族来考虑他们的安宁和没有国王来在政治的惊涛骇浪中把他们引向安全，那么他们一定会自相残杀。但是，不管他们是否被这些或者其他偏见引入迷途，也不管诱使他们束手就缚和甘受鞭笞威胁的是哪些假想的恐怖，这一切都是理智的问题。真理可能以不可抗拒的证据，或者按照他们所能认识的恰当程度介绍给他们，以最后克服最固执的先入之见。让报纸进入波斯或者印度斯坦，让欧洲最优秀的哲人所发现的政治真理灌输到他们的语言中去，就不可能培养不出一定数量的个别信徒。传播是真理的一种特性；除非对它采取强

有力的对抗行动。真理的拥护者都将一年比一年多一些。阻碍真理发展的原因不产生于气候，而产生于暴君们对它戒备和偏狭的忌恨。——这里所说的，事实上不过是统治是建筑在见解上的"①这个早已被公认的原理的一个支脉而已。

那么，让我们假定：一个国家的大多数人，不论多么迟缓，但终于相信自由是可取的，或者换句话说，是切实可行的。这个假定也就等于下面的一种设想：一万名理智健全的人关在疯人院里，由三、四名看守监视着。直到此时，别人使他们相信（因为对于人类智力来讲，什么荒谬程度也不是不可能达到的）：他们丧失了理性，为了保全他们，他们受到的监视是必要的。他们因此忍受着皮鞭和稻草、面包和清水，甚至还想象这种暴政是一种恩赐。但是，某种方法终于使怀疑在他们中间散布开来，他们怀疑到以前所忍受的一切都是欺骗。怀疑越来越扩展，他们深思，他们推理，他们通过监房的缝隙，在看守的监视不能防止住他们互相传递消息的时候，把这种想法展转传开。于是这种想法成了一种明确的认识，成了大多数被拘禁的人的确定了的信念。

这种见解的结果是什么呢？气候的影响能够阻止他们采取谋求幸福的明显的手段吗？当这类真理被有力地和反复地介绍给任何人的时候，他的智力还会认识不到吗？还会有一个人感觉不到这样可怕的暴虐是无法忍受的吗？事实上，当见解发挥出它的神奇的力量的时候，枷锁就会自行脱落。当任何社会中大多数人坚决要为自己争取某项福利的时候，并不需要用骚乱或者暴力来加以实现。这时要做的是反抗，而不是顺从理智。看守把囚犯召集

① 参见《休谟论文集》第一卷第四篇。

在大厅里，告诉他们已经到了回监房的时候。他们失去了服从的意志，他们注视到他们以前的主人们已经无能为力，嘲笑着他们的专横。囚犯们安静地离开以前幽禁他们的房子，并像其他人一样分享阳光和空气的恩泽。

在自由问题上，我们的推论是：气候相对地讲没有多大效力，政治和社会条件则起着巨大影响；研究一下一般经验能在多大程度上证实这些推论，也许是有益的。下面的例子，大部分是从休谟关于这个问题的卓越的著作中节录下来的①。

1.如果这里提示的理论是真实的，我们就可以期待看到：在不同国家间相邻接的省份中，居民由于政府的影响而有很大的差别，却不因为气候的相似而有什么相同之点。正因为如此，加斯科尼人是法国最爱热闹的；而一经越过比利牛斯山，我们就看到了西班牙人不严肃而阴沉的性格。正因为如此，雅典人是活泼、聪明、灵巧的；而忒拜人是粗野、迟钝、沉闷的。2.我们有理由期待这样的情景：不同种族的人杂居在一起，但受着不同的统治，结果会呈现出一种强烈而鲜明的对比。正因为如此，土耳其人是勇敢、坦率、真诚的；而现代的希腊人则是卑鄙、怯懦、虚伪的。3.在内部之间联系很紧密，而对居住地的人民很少有感情的，流浪部族，在作风上往往会有很大的共同之处。他们的处境使他们显得很突出，而个人的缺点会给全体带来不名誉，所以他们的作风一般是严肃可敬的，当然也有时他们不得不在特别遭人白眼的情况下苦干，以至无论怎样顾全名誉也没有用处。正因为如此，东方的亚美尼亚人在同他们居住在一起的各民族中间好象犹太人在欧洲一样都一般

① 参见《休谟论文集》第一卷第二十一篇。

能够被辨别出来，但亚美尼亚人以廉洁著称，而犹太人则以勒索出名。4.古代希腊人和现代希腊人之间，古代罗马人和现在的意大利居民之间，高卢人和法国人之间，有什么相似之点呢？狄奥多路斯一西库鲁斯[①]把高卢人描写得特别沉默寡言，而亚里士多德则肯定他们是唯一不注意女人的好战民族。

如果情况相反，形成民族性格有主要关系的是气候，我们就可能看到温暖和寒冷在人身上产生的特殊影响，会象在植物和下等动物身上产生的一样。但是，事实上看来与此相反。可以设想靠近太阳地方的人是快活、灵巧和富于幻想的吗？一方面法国人、希腊人和波斯人以他们的快活著名，另一方面西班牙人、土耳其人和中国人举止严肃的名气也并不相形见绌。古代人认为：北方民族是不能达到文明和进步的；但是现代人已经发现英国人在文学方面的卓越才能并不亚于世界上任何民族。不是有人说过，北方民族特别强悍和勇敢，征服通常都是由北向南的吗？但更真实一些，不如说通常都是贫穷征服富有。土耳其人从鞑靼的沙漠地区攻入罗马帝国的富庶省份，对来自同样荒凉的阿拉伯沙漠抱着同样目的的萨拉逊人则不得不妥协。极端酷热和严寒也许可以决定民族的性格，一方面例如黑人的性格，另一方面例如拉普兰人的性格。但就在这种例子中，在很大程度上一方面也可以归因于气候不利于收成所造成的困难，另一方面则归于自然丰饶中产生的懒惰。至于此外还有什么，我们就没有发现。物质原因只是在精神原因能够起作用以前，显得很有力量。

① 狄奥多路斯一西库鲁斯，西西里的历史家，著有希腊文的历史丛书四十卷。——译者

不是有人曾认为食肉的民族最勇敢吗？瑞典人的营养是最不充分最缺乏的了，但是，在进行战争上却已同最卓越的现代民族并驾齐驱。

通常都说：北方民族最好酒，南方民族最好色。即使完全承认这种看法，也不过证明气候可能在我们较粗糙的躯体成分上发生作用，而不是对于精神活动所依据的更为微妙的器官产生影响。而且，这里的第一句话是否真实乃是十分值得怀疑的。希腊人看来就曾相当酷爱杯中物。在波斯人中间，最为人钦佩的乃是善饮的人的豪放性格。用酒同黑人去交换东西，任何东西都容易到手，甚至于他们的妻子儿女也不例外。

至于女色，其原委可以从精神方面得到说明。气候炎热使男女两性平日都不能不半裸体。热带国家里性欲成熟比较早。两种情况都使人敏感和存有戒心，而这两者又正是不可避免地要刺激人们情欲的原因。

这些推理的结果对于研究政治原则的人是非常重要的。在这个问题上，有一些作家虽然承认，甚至有时热情地谈论，自由的好处和人类平等享受各种社会福利的权利，但却得出结论说："专制政治的腐败和贵族政治的豪夺对于某些时代和世界上某些地区来说是适合的，并且只要有适当的限制，是应该得到我们赞同的。"但是，我们会看到这种假定是经不起认真思考的检验的。使人类不能运用理智的情况是没有的。必须把人类保持在受约束状态的时代是没有的。如果有的话，他们的监督者和保护人，正象对待另外一类婴儿那样，就应该向他们提供资料，而不必要求他们发挥他们自己的智力。这样做看来才是合乎情理的。无论什么时候，人

们既然能够正视人类的首要义务，并能够在饥饿和严寒的侵袭下保卫自己，我们就不能认为他们不能同样做出其他一切对他们的安全和福利可能是不可缺少的努力。

在任何国家里，自由的真正敌人不是人民，而是那些较高的阶级，他们在一个相反的制度中看到他们所想象的好处。对社会上受过进步教育和能够思考的某些人灌输公正的社会观点；向人民提供向导和教师，我们的任务就完成了。然而，这只能循序渐进地完成，效果到最后才能全部看到。错误并不在于暂时容忍最坏的政权形式，而在于假定变革是不实际的，并且不肯不倦地努力促其实现。

第七章 论奢侈的影响

这一反对意见的提出。——这一反对意见的来源。——从容易改变上来反驳——从必然死亡上来反驳——从社会同情上来反驳。——对于坚持的可能性的研究。

反对已经建立起来的第二个原则是从奢侈的影响上得出来的。这种意见断言："民族同个人一样，也有青年和老年的现象；当一个民族由于软弱和生活方式腐化已经衰老时，要他们重新天真活泼起来，不是人力所能及的。"

这种观念部分是建立在对田园生活和黄金时代的浪漫的幻想上的。天真并不是道德。道德要求运用一个热情的头脑来增进一般的福利。一个人不习惯开朗的思想，是不可能德行卓著的。他

必须努力使一件无私的行动产生出全部的好处，并且必须懂得产生出这些好处的适当方法。无知乃是未开化生活的惰性习惯和局限观点，其中并不包含更多的真正道德，虽然可能比奢侈、虚荣和浪费无害一些个别有高尚情操的人，对于在他们自己的时代中流行的冷酷的自私或者无耻的堕落感到憎恶，于是在想象中重新回到挪威的森林或者苏格兰的荒凉、不舒适的高地去寻找一种更为纯洁的人种。这种想象是失望的产物，并不是理性和逻辑所决定的。

要说无知比成见更容易接受智慧，而没有道德比有一种同道德相反的东西更为幸运，那倒可能是真实的。因此，把一个陷入奢侈的民族比作一个染上恶习的人，比把它比作一个败坏了身体而行将就木的人，原本更适合一些。但是，两种对比都并不确切。

同个人情况比较起来，民族的情况变化更多些，对于使之进步的一贯努力，抵抗起来也不那么顽强。民族中，有些人的恶习不象别人那么深。某些人只会在很小的程度上不愿意听从真理的声音。这些人的数量由于正确想法所固有的性质，一定会按照一般的趋势不绝地增加的。每一个新的真理的信徒都会成为使别人转变的媒介。随着信徒集体的扩大，克服其他人的成见方式也会多起来并更会适合地针对人们各种不同的脾性和先入之见来进行。

此外，人们一代代在不断地退出（历史）舞台而新的一代又会接踵而来。下一代不会有那么多有待克服的成见。假定有一个专制国家由于某些国情的突变而取得了自由的胜利。这一代人的子女将在更为坚定和独立思考的习惯中成长；他们的父辈的顺从、怯懦和圆滑将让位给正直的态度和明确果断的判断能力。那最初给

人们的性格带来的不全面和不完善的变化将在下一代身上成为更纯正更完全。

最后，公正合理的观念在改革民族性格上的力量在一个方面是远远大于任何能够施加于一个单独的个人身上的力量的。这不是象习见的那种情况一样，只是用理论的力量来纠正任何人的错误；而是好象把一个人安置在一个全新的环境中，使他的习惯完全打破，行动的动机得到改变。过去的社会关系的不再出现也就不再不断地使他想到去做坏事情，整个社会都从在这个个人身上起作用的同一原因得到一种动力。新的观念被摆出来，可能容易在每个人身上发生的萎靡现象将为普遍热情和同心协力的景象所抵消。

但是，还曾有人进一步断言："即使一个奢侈的民族，由于难以忍受的痛苦或是臭名昭彰的豪夺而被迫接受人类社会的公正原则，他们也不能把这些原则固定下来，而不久之后就会为他们的恶习引回到他们以前的恶行和腐化中去"；也就是说，他们能够有赶掉篡夺者的英雄气概，却不能够有阻止他再回来的适度的决心。他们会从昏睡中觉醒，非采取一种新的性格和不同的观点；但是，在根据自己的确信来行动一个时期以后，他们又会突然变得理解不到自己的原则的真实性，感觉不到这些原则的影响了。

人总是根据自己对事物可取与否的认识来行事的。人们所犯的错误大多数都可以归因于他们对于提供给他们选择的东西抱有狭隘和不全面的观点。眼前的快乐可能看来比长远的善行更可靠、更可取。但他们从来不会明知而故意选择恶行。无论什么时候，当一个问题的明确而无可辩驳的概念提到他们的观点中去，必

然也就引起相应的行动或者行动方向。这样在获得真理上前进一步，很难想象会又轻易地被失掉。一群人一旦发现他们长期受其统治的一种弊端的有害后果，并且摆脱掉了这种弊端，他们是不会自愿去恢复自己已经消灭了的这种祸害的。人们一旦完全觉醒到认识了真理，我们就没有理由认为过去错误的回忆能够有足够的力量把他们引回到荒谬和没有代价的屈从中去。

第八章　人类的创造是永远能够改进的

人是可能完美无缺的——首先以语言为例。——语言的起源。——语言的抽象化。——语言的复杂性。——第二个例子：字母的书写。——象形文字最初是普遍的。——逐渐演变。——这些例子的应用。

在对于本书的主题进行直接探讨以前，我们似乎应该重提一下人类是否有进步可能性的问题并且对它作更详细的研究。许多人曾经持有一种见解是：“人类在不同时代和不同国家中的区别，特别是就同行为的道德准则有关的方面来说，是非常不显著和细微的；我们在这方面是上了距离的当或是看花了眼；事实上，人的德行和恶行，作为整体来看，是一直停留在、因而也将永远停留在几乎同一点上的。”

总的回忆一下人类的真正历史比最细密的抽象推理或者能更完全地揭露出这种见解的错误。在这里只想提醒读者回忆一下人类作为有理性的动物所经历过的那些巨大变革，以便推论及将来

实现同样重要改进的可能性。从这种概述所得出来的结论——人类道德上的改进将在某种程度上同智力上的进步步调一致，行动是同见解相适应的——必须依靠我们在那个标题下已经提出的一系列推理来取得它的说服力。①

让我们回想一下处于原始状态的人，那时他是一个能够接受无限刺激和知识，但既还没有接受过刺激，也没有培养起知识的人；再把这样一个生物同已经受到过各种各样科学和时代思潮影响的人相比，由此就可以在一定程度上看出人的本质所能够达到的境界必须记住：这样一个人并没有象现在一样从跟同伴相接触中得到过帮助，他那些朦胧、粗浅的概念也没有被若干世纪来的经验修正过；在我们所想象的状态中，一切人都是同样无知的。发展的道路摆在他们面前，但是每前进一步都是靠着他们自己的没有受过教导的努力。至于这究竟是不是思想的真正发展情况，还是象其他人所说的那样，这个发展过程由于他那本质的塑造者的干预而缩短了，一下子就进到离开他发展终点只有一半的地方，这乃是无关紧要的。无论如何，这也是一种可以容许，而且并非无益的推想，即把人类思想看作原来的那个样子，并且探讨一下：如果它刚一产生就听任大自然的通常法则对它起作用，(这些作用是我们所熟悉的)它的历史会是怎样的。

作为人类现在进步的最明显的先决条件的一种成就就是语言。但是我们不可能想象有一种成就，会在原始状况和现在之间比语言有更多的差别，会象语言那样变得早先难以料到的丰富和

① 参阅第五章。

优美。

语言大概是从那些不自觉的哭叫开始的，这种哭叫就象婴儿在襁褓时期发出来的，是在有引起怜悯或者争取帮助的想法以前，随着肉体痛苦而自然发生的。这些哭叫一旦实际发出来，就成为哭叫的本人所知觉的对象；由于看到这些哭叫经常同事前的某种刺激相联系着并且能够引起听者对那些刺激的想法，他以后就可能由于回味或希望解闷而去重复这些哭叫。渴望把所见所闻传达给别人，也会促使我们发出一些简单的声音以引起旁人的注意；这种声音常常会由没有习于变化的器官一再重复，最后由于习惯，这个声音就会代表所要传达的见闻。但是，从我们和某些下等动物所共有的这些简单传达方式到语言所要求的全部分析和抽象作用，其间相隔有十万八千里。

抽象作用，虽然一般理解为思维的最高作用之一，但却是以某种方式同思维的存在同时发生不可分割的① 先走向简单认识的下

① 人类思想是不是能够形成抽象的观念。一直是许多深刻而认真的研究的一个课题。肯定地说：我们是有某种标准的，根据它如果有一个动物出现在我们眼前，我们可以在大多数情况下，确定它是或者不是一匹马、一个人等等；即使说不出来，也很难想象我们竟然不能做出这样的判断。

一个奇怪的、因而值得在这里提出的事实是：人类思想大概只能形成一般的观念。试以一只酒杯为例。如果我们把这只酒杯拿开，给你同一套中的另一只，你大概不能判断它是另外一只酒杯或者还是原来的那一只。人们看一群羊时，也是这样不注意的。牧羊人在辨认他每一只羊的外貌时总是根据其他羊通常的外貌的。但是，谈论如此个别的事物，不可能使我们的观念真正具体化，反而可能成为特殊化。在这方面有些值得记住的例子，如一个人和另一个人非常相象，以至于这个人的妻子和一切亲友都认为他就是那个人。

有一种反对抽象观念学说的意见，曾经受到巧妙的支持，这种意见似乎主要是从使用观念这一名词的习惯上产生的。人们往往不象洛克那样，用观念一词来代表一切能够存在于思想中的构想，而是经常用来描写一个形象或者一个图景。这一问题的下

一步是比较，或者说是把两个观念放在一起并对其异同之点的认识。没有比较就不能有选择，没有选择就不能有自觉的行动；虽然我们必须承认：这种比较是一种不必注意到它的性质就可以在心里完成的活动，而无论兽类或者未开化的人都意识不到智力发展的这几个步骤。比较立刻引向不完全的抽象作用。如果今天和昨天的感觉相似，就被归为一类，关于要采取的行为也就做出了结论。抽象作用达不到这种程度，前面叙述过的语言的启蒙就不会存在。抽象作用是语言的最初存在所必需的。反过来又得到了语言的帮助。包含在有思想的动物这一概念中的概括作用，一经这样具体化和成为能够感觉到的事物之后，就使思想认识到自己的力量，并产生一种追求更多进步的渴望。

虽然不是绝对不可能，但即使追溯出那些共同使语言产生的原因，并证明了这些原因是足以引起这种效果，仍然不会看不到，语言乃是一种逐步成长并具有不可估计的价值的成就。探索那些

列看法或者会在某种程度上消除可能继续存在这一名词上的模糊不清。

观念，作为一个名词，包含一切知觉作用，既包含第一位的感官上的，也包含第二位的或记忆上的这样的观念可以分为四类：1、完善的，我们是不同意它存在的。2、不完善的，例如从对任何有形对象做切近而仔细的观察中所产生的。3、不完善的，例如从粗疏而遥远的观察中所产生的。4、不完善的，同任何外界对象的形象都没有相似之点的。在日常的随便谈话中，河流、田野等词在我们心里引起的知觉作用就属于这一性质；这些词同征服、统治、道德等词通常在我们心里引起的知觉比起来，也一样同有形的对象没有相似之点。

伯克在他的《对理想的研究》第五卷中对最后这一类观念的问题做了极为精辟的论述。但是，他在讨论中犯了一个实质上的错误，因为他把这些说成是使用“不代表任何观念的词”的例子。我们如果想到：兽类对于自己同类的母兽，对于人，对于食物，对于鞭打的剧痛等等也有同样的抽象概念和一种一般的构想，那么也许会承认：这样的知觉（他们总之是知觉，而按照在这一科目上所通用的语言，则叫观念）是不一定说得出来的。

步骤就会象进入一座没有尽头的迷宫。从动物所发出的三四个模糊不清的声音到丰富的辞汇和有规则的语法，其间的距离是无法计量的。最初使事物混杂的一般名称和后来把它们分开的特殊名称，把事物的性质从它们的实体和把二者的力量从二者本身区别开来的名词，广泛的词的分类，动词、形容词和小品词，词形的变化，通过词尾的改变，改变词的意义到各种各样的细微程度，词的呼应和词的支配……所有这一切，向我们提出了如此广大的一项科学编目，以至于一个人，如果在一方面不知道这件工作确实已经完成，或者在另一方面对于思维的发展的性质不十分熟悉，他就会说这一切是不可能完成的。

另一种足以使我们感觉到人的发展的性质的创造是字母的书写。象形文字或者图画文字有一个时期看来是普遍用的，而从这种文字到字母的逐渐过渡是这样令人难以想象，以至于使一位最精明的哲学作家哈特利把神力当作唯一的充分解答。事实上，我们想象不出任何问题能够比把词的声音分解成为二十四个简单因素或字母并在一切其他词中找到这些因素更费力气。当我们更仔细地研究过这个问题并且认识到用来完成这项艰巨工作步骤时，也许我们反而会欣赏这件浩繁的劳动，因为一一数过一百万个单位的人一定会比仅仅把这些笼统地观察一下的人，对于一件事物具有更为广阔的观念。

在中国，象形文字从来没有为字母所代替，这是由于他们的语言本身的特性：相当大部分是单音词，同一个音被用来表示大量的不同的对象，采用了用任何字母所不能代表的差别非常细微的不同音调。但是他们有两种不同的书法，一种是有学问的人使用

的，另一种是普通人使用的。有学问的人坚守着他们的象形文字，用与之相适应的图形来代表每一个词，而普通人则常常不那么严格。

象形文字和语言在最初确实可以看作是两种并行的语言，并没有必然的联系。图形和词同样直接地代表着某一个观念。虽然各不相干，但他们会偶然地联结到一起；图形最初是不完全地，后来就更经常地提示着同它相应的那个声音的观念。中国的商人阶层就是以这种方式开始了对他们的象形文字的所谓庸俗化。他们要写一种被人认为是双音的词。他们不熟悉或者想不起来同那个词相适应的字体可是每一个音在语言里面都是一个单个的词，而属于这些音的字体则是他们完全熟悉的。因而产生了一种权宜办法，就是写出这两个字体并用一个符号来表明它们的结合，虽然事实上这两个字体以前是被用来代表不同的观念的，完全同现在所要表达的观念无关。于是就产生了一种画谜或者说字谜。在另外的情况下，一个词虽然是单音的，但能够被分成两个声音，于是同样的过程发生了。这是走向分解字母的第一步。有些词，象感叹词“O！”或者小品词“A”，已经完全是一个单音，因之就成了整个建筑的基础。但是，虽然这些观念或者可以向我们提供有关字母产生方式的一个模糊概念，可是在一切人类发现中，一全套字母的实际产生过程大概曾经需要最艰苦的思索、最幸运的机缘凑巧和最有耐心的逐步的发展。

让我们假定人类已经取得了两种最早的知识——说和写；让我们追索一下他以后的一切进步的经过，追索一下构成牛顿和一个庄稼汉之间差别的是些什么（实际远不仅如此，因为文明社会中

最无知的庄稼汉也已经从学术，从艺术中得到各种教益，一定跟他最初的样子大不相同了。）我们不妨巡视一下这个布满了人类劳动成果——房屋、围场、庄稼、工业品、工具、机器，再加上那一切奇妙的绘画、诗歌、辞藻、哲学——的大地。

原始状态的人是那样，我们现在看到人是这样。深思一下人已经作到的，便不能不强烈地预感到他还有待于进行改进。没有一门科学不能再加以补充；没有一种艺术不可以达到更完美的境界。一切其它科学都是这样的，为什么伦理学是例外呢？一切其它艺术都是这样的，为什么社会制度是例外呢？仅仅认识这种可能性就是最大的鼓舞。如果再能进一步证明它是思想的自然而正常发展的一部分，我们就会充满了信心和希望。这是我们研究政治真理时所应该抱有的心情。我们回顾过去，以便从人类的经验中获得教益；我们回顾过去却不要以为我们祖先的智慧好像已经达到了这样的地步，似乎将来再没有发展的余地了。

第二篇 社会原理

第一章 引言

这一研究的性质。——政治和道德的联系。

——研究这个问题曾经犯过的错误。——社会和政权的区别。

第一篇已经为其余各部分的研究奠定了基础，并且表明了我们对于将来的政治改革可以抱有什么样合理的希望。我们已经阐述了成文制度所产生的影响，并且也从人的社会适应性上研究了他究竟有多大能力。现在可以进而研究同本书目的更直接有关系的问题了。

政治问题的研究可以分成两大项：第一，哪些法令对于社会中人的幸福最有贡献；第二，有什么权威可以制定这些法令。

我们可以分两类来研究生活在社会中的人的行为应该遵从的法令：第一，按照明确的理性所决定的，我们所必须遵守的道德规范；第二，为了集体的利益可以采用制裁和惩罚来制止违反的那些原则。

道德是考虑到最大限度的一般福利而确定的行为准则；一个人，如果他的行为在绝大多数情况下，或者在最重要的时刻，为行善的观点所支配，并服从于公众的利益，那他就应该得到最高的道德上的赞许。同样，任何行政当局可以推行的唯一公正的法令也

必须是最符合于公众利益的。因此,公正的政治法令不过是从道德规范中精选出来的一部分。严格地讲,一个国家的最高权力机关不应该对其国民提出有足够觉悟的国民在没有这种干预的情形下自己所不会提出的要求①。

这些考虑似乎不免暴露出我们自己国家的一些政治理论家常犯的一种错误。他们大都把研究工作局限在怎样才是公正的行政当局,或者怎样才是最恰当的政权形式,而把阐述正确的行为准则和公正的法令的责任留给了别人。这种做法看来是有些本末倒置了。一个组织健全的政权只是一个推行适宜的法令的工具。一种政权形式比另外一种政权形式可取的程度,是恰好同它所能提供的保证成正比的,也就是说,它不会以集体的名义来做出任何不能增进全体的福利的事情。所以,不论从哪一种理由来看,增进这种福利的东西,才应在我们的研究中占首要地位。

这一被歪曲了的政治学观点所产生的恶果之一,是一种非常广泛流行地想法,即认为一个集体或者社会有权制定它认为自己适于遵守的任何法令。这种立场一下子就可以证明是错误的。个人在某些情形下听任多数的掠夺可能是明智的;一个集体按照它碰巧抱有的不完善的和错误的观点来行事也可能是不可避免的;但这是政权的性质所带给我们的不幸,而不是有无权利这样做的问题②。

恶果之二是:既然政治和道德截然分开,人们就不能再用真正的标准来衡量政权。人们不是去探讨什么样的政权最能增进公众

① 参见下一篇第五章。

② 参阅本篇第五章。

的福利，而是枉然无益地去研究政权的大概的起源；对政权的不同形式的估价也不是依据它所孕育的后果，而是根据它从而产生的根源。这就势必使人去回顾祖先的愚蠢，而不是去瞻望人类知识的进步所能够产生的利益。因此在研究自己的权利时，他们很少想到伟大的道德准则，而是念念不忘于野蛮时代的记载和规章。好象除非能够证明是遥远的祖先所遗留下来的，他们就无权享受那一切社会国家的利益。好象人们在一块从未有过自由的土地上树立自由，不如在一块能够证明自由只是遭到暂时中断的土地上来恢复自由那样有理由和有资格似的。

这里所提出的理由似乎有力地证明：我们在直接研究政权问题以前，必须先研究建立真正的社会的原则的问题。这里提一下这两种研究题目之间的根本区别也许是恰当的。人最初是为了互助才联合在一起的。他们并没有预见到有必要规定什么限制来约束社会上个别成员相互之间或对于整体的行为。限制的必要产生于少数人的错误和邪恶。一位精明的作家曾经以确切的辞藻阐述过这种观点。他说："社会和政权，本身是不一样的，起源也不一样。社会是从我们的需要中产生的，而政权则是从我们的邪恶中产生的。社会的任何状态都是一种恩赐，而政权的最好的状态也不过是一种必要的弊端。"①

① 参见《常识》第1页。

第二章　论正义

正义的范围和含义。——正义的对象：人类。——正义的分配范围由对象的能力来衡量——从它有用无用上衡量。——关于利己的研究。——家庭感情。——感恩。——反对意见：根据无知——根据功利。——一个例外。——附言。——正义的程度。——应用。——政治正义的观念。

从我们已经讨论过的情况来看，本书的主题严格地说是伦理学的一个部门。它必须以道德为根源来引伸出它的基本定理，如果我们用正义这一名词来表示一切道德义务，就会使这些定理更加清楚些。

只要考察一下怜悯、感恩、节制或者任何在较浮泛的意义上和正义显然不同的那些义务，就可以看出正义这个名称是充分表达了我们要研究的这个主题的。为什么我要赦免这个罪犯？为什么我要报答这种恩惠？或者为什么我不在这方面放纵？如果属于道德的范畴，那就一定或者是正确的或者是错误的，或者是正义的或者是非正义的。那就应该有益于那个个人，而同时又无损于乃至真正有益于大多数个人。不论哪一种情况都有益于整体，因为个人是整体的各个部分。所以做就是正义的，不做就是非正义的。——我对于正义的理解是：在同每一个人的幸福有关的事情上，公平地对待他，衡量这种对待的唯一标准是考虑受者的特性和施者的能力。所以，正义的原则，引用一句名言来说，就是："一视

同仁”。

如果暂时撇开政治观点，而仅从存在于个人间的情况来探讨正义，我们的研究也许会清楚的多。正义是从一个有知觉的人和另一个有知觉的人的联系中产生的一种行为准则。关于这个问题，有一句含义广泛的格言：“我们应该爱人如己。”这句格言作为一个流行的原则虽然有很大的优点，但却不是以严格的理论准确性为依据的。

浮泛而一般地看来，我和人都是人；因而都有权受到同样的重视。但是，事实上，很可能二者之一是一个更有价值和更重要的人。一个人总比一只野兽更有价值，因为人有较高的能力，能够享受比较高尚和真正的幸福。同样，有名的坎布雷大主教① 就比他的仆人更有价值。如果他的宫室失了火，而且只有一个人的性命能够得到保全，我们中间一定很少有人会在宣称他们两个人当中哪一个应被保全上有所迟疑。

但是，除了哪一个脱离完全动物状态更远的这种个人考虑之外，还有另一个厚此薄彼的依据。我们不是同一个或两个有知觉的人有联系，而是同一个社会、一个民族、并且在某种意义上同整个人类大家庭有联系。因此，最能增进一般福利的人的生命是应该被保全的。在我拯救费讷龙的性命的那一刻，假使他正好在构思他的不朽著作《泰雷马克》的写作计划，那我就是增进了千千万万的人的利益，因为这些人读了这部书就纠正了某些错误和恶行，并消除了由之而来的不幸。不仅于此，我的造福还会扩及更远；因

① 指法国的费讷龙（1651——1715）。他有很多关于神学和文学的著作，最有名的是教育小说《泰雷马克奇遇记》简称《泰雷马克》。——译者

为每一个这样纠正了错误的个人都变成社会的更好的成员，而他也会对别人的幸福、知识和进步有所贡献。

假定我是那个仆人；我应该自己死去，而不让费讷龙死。费讷龙的生命确实比那仆人的生命宝贵。智力使我认识这个与此类似的命题中所包含的真理；正义则是支配我相应的行动的原则。那个仆人为大主教而舍弃自己的生命是合乎正义的。如果不这样做则违反了正义①。

假定那个仆人是我的弟兄、我的父亲或者我的恩人，这也不会改变这个命题中的真理。费讷龙的生命仍会比那个仆人的生命有价值；而正义，纯粹的真正的正义，仍会把最有价值的当作更宝贵的。正义会教导我去挽救费讷龙的生命而不顾那另外一个人。那个代名词“我的”有什么神奇的力量应该使我们有理由来推翻根据无私的真理而做出的决定呢？我的弟兄或者我的父亲可能是一个蠢人或者一个浪子，存心不良，说谎或者不诚实。如果是这样，他们是“我的”又有什么重要性可言呢？

“但是，我应对生身之父感恩，他在我无依无靠的婴儿时期就抚养了我。”当他最初自己担负起这种养育责任时，他大概并没有受什么要对后裔特别行善的动机的影响。可是，一切自觉的利人的行为，都使施者有权得到某种感激和报答。为什么呢？因为自觉的利人的行为都是善心的表现，即在某种程度上是一种道德的表现。应该受到尊敬的是他的心愿；而不是个别的表面行动。但是，无论这种好处施之于我还是施之于另外一个人，其心愿是同样

① 无私的正义作为动机能在人的思想上起多大作用，这一问题将在第四篇第十章中详加讨论。

有价值的。我和另外一个人在认为各自的恩人特别值得重视时不能都是对的，因为我的恩人不能同时既优于又劣于那另外一个人的恩人。我的恩人应该受尊重，不是为了他有利于我，而是为了他有利于一个一般的人。他的功绩大小恰好同那个人值得受惠的程度相当。

因此，对这个问题的一切看法都使我们不能不考虑到一个人的道德价值和他对于一般福利的重要性，并把这看作是决定他应得待遇的唯一标准。因此，我们所理解的感恩如果是指由于我身受其惠而对某人所抱有的一种厚此薄彼的感情，那就并不属于正义或者道德的范畴了①。

有人可能反对说："我的亲属，我的伙伴或者我的恩人自然会在许多情形下得到我更多的重视；因为既然不能普遍地辨别不同的人的相对价值，我就会不可避免地对于我最确切了解其德行的那个人作出最有利的判断；因此，我就不能不偏爱其道德价值为我所了解的人而不是那虽然可能本质上更优秀却并不为我所了解的人。

但是，这种不得已只是出于人类本性的不完善。它可以为我的错误作辩解，却永远不能把错误变成真理。它总是会同严格而普遍合乎正义的决定背道而驰。理解这个问题的困难，只是在于我们把据以行动的心愿和行动本身混淆了起来。认为道德比恶行好，更大程度的道德比较小程度的道德为好的心愿，无疑是值得称赞的；由于错误地应用这种心愿而选错了对象，如果是不可避免

① 这种论点曾由乔纳森·爱德华兹在一篇《论真正道德的性质》的论文里作过非常明确的说明。乔纳森·爱德华兹是名著《论意志自由》的作者。

的，当然是值得惋惜的，但是这种错误并不能由于任何渲染和借用任何名目而变为正确①。

其次，有人可能反对说："互利会使善行总量增加，而善行总量的增加对于一般福利就有好处。"真是这样吗？一般的福利是由虚妄来增进的吗？是由于对有一分价值的人象有十分价值那样来对待他而增进的吗？或者由于把一个人当作和他的实际有所不同那样去对待他而增进的吗？最有利的结果不是更会从一种不同的作法中产生吗？如果我不断地和仔细地考察一切和我有联系的人的功绩，并有把握地（在适当承认人类判断不免有错之后）完全按照他们所应得的那样来对待他们，这样不会产生更有利的结果吗？如果普遍采用这种作法，其好处岂非难以形容了吗？

这一方面的真理也许会得到更明确的理解，如果考虑到：一方面公认的道德教导我对于施加给我自己的好处要在感情上或者在行动上表示感激，另一方面这里的推理，在不解除我对于施加给我个人的好处应有的义务的情形下（除了这种恩惠是出之于一个没有价值的动机），还增加了我的义务，使我也要对于施加给别人的好处表示感激。假定我的恩人给我的好处是正当的，我对他的义务就绝对不能解除；而且，除了更高的义务，任何东西也不能代替我这种义务。根据这些原则，使我应该感激我的恩人的乃是他所表现的道德价值；也会常有这样的情形：我将不能不对他偏厚，因为虽然其他应受感激的人可能比他有更大的价值，但是关于我的恩人的价值我掌握的证据是更为充分的。

① 参阅第四章。

有一种论点比我们刚才考察过的那些论点似乎包含更多的真理。这种论点主要是从现存的社会生存方式中得出来的，主张在通常情况下首先赡养自己的妻子儿女、弟兄和亲属，然后再去扶养陌生人。只要对个人的扶养是象现在这样靠不住和由人们随意进行的，似乎就有必要在有赡养能力的人中，把需要监护和供养的人进行某种分配，使人人都有要求赡养的权利和获得供给的来源。但是接受这种论点必须极其慎重。它只适用于通常的情况；而更为重要的情况或者更有迫切需要的情况总会发生，同这些情况相比，通常的情况就完全没有什么力量。我们在衡量供给的数量上必须严格认真；特别是关于金钱，我们必须记住：人们对于正确使用金钱谋求公众福利的方式了解的是多么少。

相对地讲，这些原则很难加以合理的反对。如果有道德这种东西，就必须使之和真理而不是和错误相一致。如果我尊敬一个人，把他看作具有高贵品质的人，而实际上他并没有，那就不可能是合乎道德的行为。如果每一个人都有一个不同的判断和选择道德的标准，而所有的人的标准又都不符合实际，那就肯定是不能给人类带来好处的。这样主张的人是对道德的莫大污辱。他们的另外一种说法是：当人们不再受欺骗时，当他们眼睛上的白翳取掉了，而他们看到事物的真象时，他们既不会再是善良的也不会再是幸福的。根据同他们的主张相对立的理论，道德的最靠得住的标准是使我们自己置身于不偏不倚的旁观者的地位，象天使一样，从高处看我们，不为我们的偏见所影响，想象他对于别人的真正情况会怎样评价，然后据以行动。

考虑过通晓正义的人之后，下面研究一下我们不能不替别人

设想的程度。根据完全同样的理由，可以推论，我尽力去为别人做好事是符合正义的要求的。一个人在危难中向我求救吗？我有义务援救他，拒绝援救就是放弃义务。如果还没有普遍地应用这个原则，那是因为在某些情况下对个别的人做有利的事时，却给自己或者社会带来更大的危害。在这里，使我对个别人具有义务的，乃是使我对全体人类具有义务的同一正义标准。如果我对于一个人做有利的事的同时，却危害了全体，两者相抵，我的行动就不再是正确的而是绝对错误的了。但是我为一般的福利，即为组成全体的各个个人的利益究竟必须作出多少贡献呢？尽力而为。不顾我自己的生活需要吗？不是，因为我自己也是整体的一部分。况且，为别人尽全力的做法却同时要求我不顾自己的生存，这会是很少见的事情；换句话说，我在二十年里不能比在一年里做更多的好事，这会是很少见的事情。如果竟然发生了这种特殊的情况，我的死比我活着更能增进一般的福利，正义就要求我应该高兴地去死。在其他情况下，我通常都有义务尽量使我的身心健康，精力充沛，以便为人民服务①。

例如，假定一个人比另一个人拥有更多的财产是正确的，不管这项财产是他的辛勤所得还是他祖先所遗。按照正义的要求，他应该把这项财产看作一种信托，并慎重地考虑怎样加以使用才可增进自由、知识和道德。他没有权力任意支配一个先令。他不但完全不能因为在慈善事业中吝啬地使用了一点点就受到配得上的称赞，而且如果他有一部分钱不用在那种服务上，从正义的观点看

① 参阅本章附录一。

来，他倒是有罪的。那一部分钱是不是可以更好地和更有价值地被利用呢？慈善事业这类名词本身就说明这是可以的。那么，正义就要求这样加以利用。——和我的财产同样，我也要把我个人看作是替人类代管的。我有责任把我的智力才能、我的时间精力，用来创造最大限度的一般福利。正义所昭示的就是这样，我的义务就是这样广泛。

但是，正义是有来有往的。如果正义要求我做有利于人的事，正义也就要求另一个人受利，而如果我不施与他应受之利，正义就允许他叫屈。别人需要我能节省下来的十镑钱。没有一种政治组织的法令对这个情况有所规定，要求我把这笔钱转移给他。但是，从消极意义上说，除非能够证明可以更有利地使用这笔钱，他就有充分的权利得到这笔钱，我的借据或者他曾经供给我值那么多钱的货物一样①，虽然，从积极的意义上说，他并没有这种权利或者说没有义务拿到这笔钱。

对此，曾有人答复说："需要我所节省下来的那笔钱的不止一个人，因此我就必然有随意赠与的自由。"事实绝非如此。如果让我了解到或者找寻到的只有一个人，对于我来说就只有一个人需要那笔钱。我找不到的人就要由其他富有的人而不是我去帮助（一个人的钱多于他的正当支出所需，其实就是富有的）。如果不止一个人，我就不能不把他们的要求做一番比较并予以相应的处理。两个人要求的理由不大可能完全相同，我对于二者之间也不大可能都同样的肯定。

---

① 参阅第五章。

所以，我不可能是施惠于任何人；我不过只是对他做了我应做的事而已。只要一离开正义的法则，虽然只是对于某些个人或者整体的某一部分施惠过多但这就等于从总的利益中减少了那么多，也就是说发生了那么多的绝对的非正义。

这里所讲的道理充分地和明确地证明：在一切有关道德问题的研究中，正义是可以作为推理的原则的。这些道理本身就具有说明和例证的性质；尽管可能指出其细节上的错误，但从中得出的普遍结论却并不会因此失效，这个普遍结论就是：用道德上的正义作为研究政治真理的标准是恰当的。

社会不过是个人的总合。社会的权利和义务一定是个人权利和义务的总和，前者并不比后者更可以随意处理。社会有权利要求我为它做些什么呢？这个问题早就回答过了：要做我有义务做的一切。此外还有吗？当然没有了。社会怎么能改变永恒的真理，或者破坏人及其行为的本质呢？怎么能使我的义务中包括酗酒、虐待或者暗杀别人呢？——另一方面，社会有义务为它的成员做些什么呢？要做他们的福利所必需的一切。但是，他们的福利的性质取决于思想的性质。那些能增进人的福利的是：扩展我们的智力，激发我们的道德心，使我们充满对独立自主的强烈意识，细心地消除可能妨害我们努力的一切障碍。

假使有人断言，"任何政治组织也无力为我们取得这些好处"，那么结论也是同样无可争论的。政治组织仍然有义务竭尽全力为这些目的做出贡献。假定它的影响受到了最大的限制；也必然有一种方法，比其他任何方法更接近于我们所企求的目的，而这种方法就应该普遍采用。有一件事情是政治制度肯定能够做到的，

即可以避免积极地破坏其属民的真正利益。可是所有任性的统治和专横的特权都肯定会积极地破坏这些真正利益。任何社会改革中都会有某种程度合乎道德的趋向。如果改革既不产生祸害也不产生好处，那就毫无意义。只要改革有助于集体的进步，那就应该普遍进行。

附录一　论自杀

自杀的动机：1.逃避痛苦。——2.为了行善。——对于殉难的研究。

这种推理会使长期争论的自杀问题得到某些澄清。“为了避免痛苦或者脱离灾难我有没有权利毁灭自己呢?”能够宽恕这种行动的情况，很少会出现使我们不能再过生气勃勃的有益于人的生活的处境是很少有的。一度万念俱灰的人，后来倒常常会享受到一段长时期的幸福和荣誉。同时，结束自己生命的力量是我们的许多天赋能力之一，所以，正如其他各种能力一样，也是道德规范的对象。和一切道德一样，也要从使用这种能力的个别情形出发去衡量其利弊。但是，我们应该严加防备的是，悲观和急躁所最容易造成的骗局。我们应该考虑到：虽然我们决不能忽视自己所受的痛苦，但我们只不过是一个人，而在深浅不同程度上和我们的可能贡献有联系的人都是不可胜数的。每一个人都不过是一个巨大组织的一部分，他所有的一切都是记入总帐中的一笔财富。

还有另外一种更难评价的自杀情况。当莱喀古士① 决定自愿牺牲的时候，我们对他所讲的道理有什么想法呢？他说："一个有理性的人所具有的一切能力都能够用于行善的目的，而在他毕生为他的国家服务之后，如果可能的话，他是应该使自己的死为国家谋求更多的利益的。"这也是科德鲁斯②、利奥尼达斯③ 和德修斯④自杀的动机。如果加图的备受赞扬的自杀也出于同样的动机，而且也是纯粹由于行善的理由，我们就不可能不赞扬他的心愿，虽然他在实现这种心愿上犯了错误。难于决定的是：在任何情形下求助于自杀，能不能够胜过多活二十年所能做出来的贡献。

我们都知道，从殉道一词的本身含义上看，殉道者就是自杀者。这就更反映出研究这个问题的重要性。他们的死乃是作为一种抗议。但是，如果他们的死并非某种程度上的自觉行动，抗议就是不可能的。除非我们能从他们的自杀得出任何有利于他们所忠于的事业的结论，我们必须假定他们是有避免这种命运的可能 (71)
的。这种结论应该是：他们决心宁死也不使事业蒙受耻辱。

① 莱喀古士，希腊传说中的人物，斯巴达宪法的创始人。他为了自己的国家，自愿地牺牲了生命。——译者

② 科德鲁斯，雅典的最后一个国王，在特洛伊人的进攻中，他为了符合一个预言，自动投入敌营被杀，使他的国家因此获胜。——译者

③ 利奥尼达斯，斯巴达的国王，在希波战争中，同波斯人战于温泉关，自杀而死。——译者

④ 德修斯，公元前四世纪罗马的爱国者。他在同敌人作战中故意被敌人杀死，希望敌人因此遭到神谴。他的儿子和孙子也学了他的榜样。——译者

附录二　论决斗

决斗的动机——1. 复仇。——2. 为了名誉。——对于反对意见的反驳。——例证。

这里研究一下决斗这一陈旧但却是非常重要的问题，也许是恰当的。对这个问题，稍一深思就可以看得很清楚。

这种陋习最初是野蛮人为了满足复仇心理而创造出来的。那时候决斗大概被认为是把丑恶的怨毒和侠义的勇敢调和起来的非常可喜的办法。

但是，现在一般人已经放弃了这种观点。最有理智而又同意决斗的人并非情愿为之，他们只是为了名誉不受污损才去从事决斗的。

在研究这一问题时，我们必须从两种假定中的一种出发。或者是这两个冒险的人的生命都没有价值，或者都是有价值的。在后一种情形下，问题本身就作了回答，不需要再讨论。有用的生命不能由于拒绝这样的决斗（这种拒绝是合乎道德的行为）可能带来片面而无聊的诽谤就去冒险。

当一个决斗者告诉我，他和那个冒犯他的人对于集体都不可能有什么价值时，我可以很有理由地断言，他说的是气愤话。但是，如果我相信他的话，是不是我就得承认：既然他不能有利于集体，他就应该伤害集体呢？如果我们准许自己去伤害一切我们认为在这个世界上没有价值的人，那将会产生什么后果呢？事实上，

当他说这种话的时候，他已经离开了维护荣誉免受损害的立场，并且说明他所干的是存心复仇的野兽般的未开化的人的行为。

“但是，拒绝决斗是一种暧昧的行动。胆小鬼也许以原则当借口来躲避他们不敢面对的危险。”

这种说法部分是真实的，部分是错误的。实在说来，不暧昧的行动是很少的，许多行动具有大致同样的形式，但动机可能各不相同。行动的态度会充分表明行动所根据的原则。

因为相信一种公认的习俗是陋俗而坚决要打破它的人，毫无疑问必须以坚毅的精神武装起自己。我们遭受失败的主要原因是：没有明确地了解自己的意图，没有在事前注意清除自己的一切软弱和错误的杂念。一个除正直的观点别无其他想法又以其信念所必然带来的坦率和坚定态度表明其透彻了解的观点的人，是不会有被人误认为胆小鬼的危险的。如果他有所迟疑，那是因为他对于要表达的感情还没有完全明确的观念。如果他在任何程度上感到窘迫，那是因为他对于要他采取行动的坏处还没有足够强烈和毫不动摇的感情。

如果说勇敢具有可以理解的性质，它的主要表现一定是敢于在一切时候，对一切人，在正确理解的责任感可能要求的一切场合下，阐明真理。除了缺乏勇气，什么也不会阻止我说：“先生，我不接受你的挑战。是我伤害了你吗？我会马上主动地纠正我对你那怕是最微小的不公正。你对我有误会么？请对我详细说明，并请相信，我一定是实事求是的。如果我要杀死你，或者帮助你来杀死我，我就会成为身败名裂的罪人。社会舆论对重复这种卑鄙而野蛮的行动将有什么看法呢？除了在被称赞的人的心中引起共鸣的

称赞，就没有真正的称赞。除了在被责备的人心中引起正直的良心谴责就没有任何可怕的责备。我不是那种胆小鬼，因为经不起错误的人的嘲笑就去做违背良心的事情。丧失名誉是个严重损失。但是我将这样做，以便无人会疑心我是优柔寡断，胆小怕事。”如果一个人坚定地讲得出这些话并且做得到，他一定会很快摆脱掉任何可耻的污名。

第三章 论人类的平等

肉体上的平等。——反对的意见。——答辩。——精神上的平等。——怎样受到了限制。——政治正义的范围。

前章阐述的正义原则，是从人类平等的假定出发的，这种平等或者是肉体上的或者是精神上的。肉体上的平等，可以认为和体力有关或者是和思惟的能力有关。

这些问题曾经遭到指摘和反对。有人说：“根据经验，我们看到的恰好是这种平等的反面。在人类中间，实际上找不到两个相同的个人。有强壮的，有虚弱的。有聪明的，有愚蠢的。世界上一切条件上的不平等都可以从这里找到它们的根源。强壮的人具有制服别人的力量，虚弱的人就需要盟友来保护。其后果不可避免地是：条件上的平等是幻想中的假定，不可能实现，即使能够实现也不是我们所希望的。”

我们对于这种说法可以提出两个意见。第一，这种不平等在最初要比现在轻微得多。在人类未开化的状态下，人们很少知道

疾病、柔弱和奢侈；因此，一个人的力气和他周围的人的力气几乎差不多。在人类未开化的状态下，一切人的智力都是有限的，他们的需要、他们的观点和他们的见解几乎是在同一个水平上。可以想象在他们开始离开这种状态时，就开始了极其参差不齐的情况；后来人们则一直想用智慧和改进来减少这种参差不齐的情况。

第二，尽管人类的平等遭到过许多破坏，但是仍然存在着很大程度上的实际平等。人类中间还没有这样的不均衡，以至一个人能够使其他几个人屈从于自己，除非他们甘愿屈从。一切统治都是建立在见解上的。人们现实在某种统治下生活，是因为他们认为这样对他们有利。一个集体或者帝国的一部分人可能屈服于强力之下；但这不可能是暴君个人的力量；这一定是属于集体中的另一部分人认为支持暴君的权威对自己有利。打破了这种以反对自己有利的见解，那么建筑在它上面的组织就会垮下来。所以，结论是：所有的人基本上都是独立自主的。关于肉体上的平等就讲到这里。

精神上的平等更少有合理的例外。我所理解的精神上的平等是：把一个不变的正义法则应用到一切情况的正当作法。除非根据会破坏道德本身的性质的论点，就不能对此有所怀疑。曾经有人断言："只要人们的能力是不平等的，只要人们所指望的权利既没有保证又没有别人支持来加以实现，平等总是一种不可理解的虚构。"① 但是，正义本身的性质肯定是可以充分理解的，同它是否能够实现无关正义所涉及的是有知觉的、能够感到快乐和痛苦的

① 雷纳：《美洲的革命》第 34 页。

人。而人的天性的决定，却不以体质的情况为转移，快乐是想望的，痛苦则是可憎的，快乐是可取的，痛苦则是可厌的。所以，人们尽其力之所及来互相促进快乐和利益，乃是正当而合理的。在快乐中，有一些快乐比其他快乐更高尚，更纯洁，而且比较靠得住。选择这些快乐乃是正当的。

根据这些简单原则，就可以推断出人类的精神上的平等。我们都享有共同的天性；使这个人获益的同样原因也会使其他的人获益。我们的感觉和能力都一样。所以我们的快乐和痛苦也是相似的。我们都天赋有理智，能够比较，能够判断，能够推理。所以这个人希望改善的也就是另一个人希望改善的。我们越不受成见限制就越有自知之明，彼此就越能互相帮助。摆脱掉这种限制——这种限制会妨碍我们掌握自己的智力，妨碍我们在一切情形下说出我们认为是真实的东西——而取得的独立自主和自由将有助于全体的进步。有某些机会和某种处境是对一切人都最有利的，在一般经济情况所能允许的范围内尽量使一切人获得这些机会和这种处境乃是正当的。

的确有一种同我们所描述过的肉体上的不平等并存的精神上的不平等。人们应得的待遇是要用他们的功绩和德行来衡量的。如果在一个国家中，有益于其同胞的人并不比敌人更使人觉得满意，那个国家就不会是一个智慧和理智之邦。但是，事实上，这种差别待遇对于平等在任何可以接受的意义上，不但无害，而且有益，因此人们把它叫作公道，这个词和平等乃是同源词。虽然在某种意义上这是一种例外，但它能达到的目的和使平等原则本身之所以有价值的目的是同样的。依靠它会使一切人的心胸中充满上

进的精神。我们真正盼望的事情是尽量消除专断的差别待遇，给才能和德行留有不受损害的活动余地。我们应该竭力给一切人提供同样的机会和同样的鼓励，使正义成为共同的关注和共同的选择。

应该说明：本章的目的只是提出平等原则的概要。从这个原则得出的实际结论必须留待以后探讨的项目中详加叙述。

第四章　论个人道德和义务

关于善行。——关于善行的行为者。——能力——无生物的能力——人的能力。——结论。——关于善意的错误。——恶行的性质。——例证。——信仰原则的可变性。——动机作用的复杂性。——推论。——关于义务。——我们永远没有做坏事的义务。

有两个问题是对于正确阐明社会原则极其重要的，因此应该分别加以研究：一个是生活在社会中的人应尽的义务，一个是他们应享的权利。义务和权利不过是表达正义原则的不同方式，就看我们是在这个原则和行为者的关系上来研究它，还是在这个原则和受事者的关系上来研究它。义务，是我应该施与别人的待遇；权利，是我应该期望从他们那里受到的待遇。关于这个问题，后面还要更详尽地论述。

首先是关于个人道德和义务。

道德，象一般科学的所有其他名词一样，可以绝对地来理解，也可以作为一个特定人的品质和属性来理解；换句话说，研究一个

行动是否合乎道德是一回事，研究一个人是否有道德是另外一回事。前一个问题是相当简单的；后一个则比较复杂，必须对几种情况加以调查研究以后，才能够对它做出满意的决定。

在第一种意义上，我对道德下的定义是：一个理性动物出于同情和善心所采取的，在趋向上有助于普遍幸福的一个行动或者一些行动。这样下了定义之后，就使道德分成两类；而且无论哪一类，只要缺少那种心愿或者那种趋向，就都是不完全的。一种行动无论心愿多么纯正，但其趋向有害或者是无益的，这种行动就不是善行。否则，我们就不得不把盲目信教条的人、迫害者和披着宗教外衣的暗杀者的最凶恶的行为称之为道德，也不得不把愚蠢地信奉骗人的迷信称之为道德。一个行动，从卑劣、堕落和无耻的动机出发，尽管其后果会被认为有极大的利益，就更不配称为道德了。善行乃是其动机和趋向都一致引起我们赞许的行动。

让我们进而研究行为者。在我们能够确定一个人可以在什么程度上叫作有道德的人以前，必须把他的贡献和能力比较一下。仅仅他的行为具有较多的善良的意愿和有利的结果，那是不够的。如果在数量上或者在程度上看，他所造成的利益还不及他能力所能造成的十分之一，那他就只能在很有限的意义上被认为是一个有道德的人。

谈到这里，我们不禁要问，人的能力是由什么东西构成的呢？能力是对于任何物质的全部性能和这样一个物质可能有的全部用途做过考虑之后，在头脑中产生的一个观念。正如特定的一块金属可以按照制造者的意志做成各种器具，如一把刀子、一把剃刀、一把宝剑、一打衣扣等等。这是能力的一个阶段。另一个阶段是：

这块金属已经得到了刀子的外形，被制造者打发出去，落在想要加以使用的人的手里。这个人可以把它用在有利或者有害或者无所谓的目的上。——试把这些考虑应用到一个人的本性上。

我们不是在这里探讨一个绝对意义上的人的能力，而是个别的人的能力；指的是一个特定行动的实现者，或者从事某一系列行为的人。因此，也象一把刀子可能由他的所有者随意用在各种目的上一样，一个赋有某些条件的个别的人可能按照被提供给他的观点和激发他的思想的动机来从事各种活动。

但是，人类的能力同无生物的能力相比，是一个更不确定的对象。能力是假定某些东西已经固定下来而所要研究的是这些固定性质的临时应用。但是，举例来说，差不多准确地确定个别一把刀子的固定性质要比确定个别的人的固定性质更容易一些。人的每一种内在的东西都可以说处于变动状态中；他是我们无法留住的普罗蒂厄斯①。以我的行为为例，我现在所能做的会远远落后于我在今后两三年中所能做的。我现在所能做的，不得不取决于我对于某些事情的无知、对于其他一些事情的生疏和我可能沾染上的任何错误的习惯。但是，当问题涉及我今后两三年生活中将能做出什么的时候，那么许多这类不利的条件就都可能克服掉了。还不仅于此。就是我现在的能力也在很大程度上取决于刺激我的各种动机。把一个人置于一种有力而感人的环境中时，常常会发现他具有或者马上能够获有他自己或别人以前所想象不到的能力。在确定道德的问题上，我们不能不考虑到这些不肯定的情况。

① 普罗蒂厄斯，希腊神话中变幻无定的海神。——译者

只有对于一个人的能力，已经形成尽可能最准确的概念，并且把他的能力和他的贡献做了比较以后，我们才能够相当满意地确定他是否可以叫做有道德的人。

在这个问题上还有另外一个困难。当我们确定一个人的功过时，应该只考虑动机呢，还是象在绝对意义上去理解道德那样，应该对于他的行为的动机和趋向都加以考虑呢？常常有人主张前者。但是，这种主张伴随着严重的困难。

首先，作为通常理解的恶行，从其动机来说乃是纯粹消极的道德是必须从同情和善心出发的；但是，恶行却不一定有恶意或者想要从别人的痛苦上取得直接满足的意图。只要行为者由于疏忽而对同一般福利有关的事情未作善意的考虑，他的行为就足以成为罪行。这样应用有关道德的名词的方式似乎是从下述情况产生的：在评定别人的功过时，我们有理由把他所造成的实际利害当作主要之点；至于造成利害的意图，我们则只考虑它使这种利害继续下去的趋向。

其次，对于公众最有害的行动时常是从非常正大光明的动机出发的。最坚决的政治暗杀者克莱芒①、腊韦拉克②、达米安斯③和杰热勒德，似乎都深深地怀抱着对于人类永恒幸福的渴望。为了这些目的，他们牺牲了舒适的生活，愉快地为他们自己招来折磨和

① 克莱芒(1567—1589)，法国黑袍教派的僧侣，曾暗杀法王亨利三世。——译者

② 腊韦拉克(1578—1610)，法国狂热的宗教徒，曾暗杀法王亨利四世。——译者

③ 达米安斯(1715—1757)，法国退伍军人，因对法王路易十五行刺被捕，受种种酷刑后死去。——译者

死亡。在史密斯菲尔德[1]纵火和在圣巴塞洛缪瞄准匕首可能都有善心的成分。炸药叛国案[2]的主谋者，总的说来都是以生活严肃、作风朴素著称的人。

不论是宗教骗局或者是一般不遗余力的冒险的性质，似乎没有被自称研究道德问题的专家们加以充分探讨过。要一个人拿出热情来推荐他并不认为真正值得赞美的东西，乃是一件再困难也没有的事情。要一个人孜孜不倦地从事于他并不相信会在某一方面是广泛有用的事业，也是一件再困难没有的事情。当贝克特[3]大主教对抗亨利二世的全部努力并且坚定不移地忍受各种侮辱时，我们可以很容易地看到这位教士的骄傲，他那种愿意踩在帝王头上的无餍野心和他那种心满意足地接受群众崇拜的无限虚荣心；但是我们也可以同样清楚地看到：他把自己看作是上帝事业的战士，并且希望在死后戴上殉道的冠冕。

容易轻率而肤浅作出判断的人断言：欺骗别人的人在大多数情况下自己也看得到这种欺骗性。但是这样的情况并不多。自欺乃是最容易的事。一个人，十分渴望发现一个命题是真理，就有可能无意识地倾向符合于自己愿望的意见。一个人，考虑到人类思想的微妙[4]，就不能怀疑信仰永远不应仅仅建立在证据的基础之

① 史密斯菲尔德，伦敦的一个区，有市场和行刑场。1666年的伦敦大火是由该区引起的。——译者

② 炸药叛国案，1605年在英国发生的密谋炸毁议会和炸死英王詹姆斯一世的案件。事前被发觉，许多参与者都被处死刑。——译者

③ 贝克特（1118？—1170），英国坎特伯雷大主教，为宗教等问题曾同英王亨利二世作过长期斗争，最后被暗杀身死。——译者

④ 参阅第一篇第五章。

上，而论证总是通过令人迷惑的媒介来看的，或者把它们夸大成为阿尔卑斯山，或者把它们缩小到零。

我们的见解的依据是复杂的，我们的行动的动机也是复杂的。大概没有任何错误的行动是从完全纯洁的动机出发的。那些认真的暗杀者和迫害者的动机，大概搀杂有野心或者好名以及某些仇恨的感情和恶意。但是他们却仍旧可以完全欺骗自己。他们在扪心自问的时候觉得自己无罪；而他们的有害行为，如果单纯从动机上来看，可能和最称得上道德行为同样纯正。

第三，是因为具有增加普遍幸福的倾向，出于最纯正的动机的行动，其根源也是混杂不纯的。已经证明成年人的每一个单独行为都有很多动机①；我们不能认为，这些动机中不会杂有不正当的、卑鄙的以及同对于事物的公平评价（这是道德的真正基础）不一致的东西。的确有理由相信被认为对人类幸福有最大贡献的行动，其背后观点也是最不带有杂念的。但是，不容怀疑的是：许多相当有益、并且用意非常良好的行动，正如那些出于善心但为害深远的行动一样，其动机也会是不纯的。

根据这一切考虑，如果单纯从心愿来确定道德的标准，就会把有关道德的一切公认的观念倒转过来，对某些人类的大敌让步，而牺牲那些不可轻视的有益于人的人。心愿无疑是道德的要素。但是，仅仅有心愿是不行的。确定别人功过，必须和确定无生物的功过基本采取同样的方式。关键在于功利。心愿的价值不会超过它引导到功利的情况：它是手段而不是目的。如果我们称赞最有害

① 参阅第一篇第五章。

的人，只是因为他们所造成的危害是由于失误；如果我们不仅仅把他们看作一台由极其贵重的原料造成的破坏和痛苦的制造机，我们就会推翻正确推理的一切原则。

本章前一部分关于道德问题的推理，可以同样用来阐明义务一词。义务是个人的一种行动方式，它包括把一个人的能力最好地应用在普遍福利上。在个人道德问题上所引证的那些看法和最适用于考虑义务的看法之间，唯一的区别是：虽然一个人在某些情形下没有注意到最好地应用他的能力，但他仍然可以有资格被称为是有道德的；可是，义务是始终不变的，它要求我们，无论遇到什么情况，都要最好地应用我们的能力。

这样来看待义务问题，就使我们解决了一个曾被认为是相当困难的问题。服从我的错误的良心指使是不是我的义务呢？用炸药炸掉詹姆斯国王和他的议会是不是埃弗拉德·迪格比①的义务呢？当然不是。义务是把能力用来谋求真正的而不是假想的人类福利上的。他的义务是抱有真诚和热烈的愿望来为别人谋求幸福和进步。他或者曾经克尽了这一义务。但是，把那种愿望应用在一个可怕的、包藏着无穷尽的祸害的目的上，则不是他的义务。也许由于他抱有各种成见，就不能不那样做。但是，说他有义务在成见支配之下行动，那就是荒谬的了。也许我们会发现，在任何情形下，每个人都会象他那样做②。但是，即使的确如此，也不能抹杀掉义务一词的涵义。我们已经看到：能力的观念和最好的使用能

① 埃弗拉德·迪格比(1578—1606)，伦敦火药爆炸案的参与者之一，因事败被绞死。——译者

② 参阅第四篇第七章。

力在无生物身上也同样是可以理解的。义务就是这种一般提法中的一种，它仅仅是指一个有理性的生物最好地使用他的能力，不论这种使用是出于自动的动力还是出于智力的考虑和动机的不可抵抗的冲力。谈论做坏事的义务，除了破坏语言的全部准确性和涵义外，达不到任何其他目的。

第五章　论权利

推翻积极权利说。——道德的范围是不受限制的。——反对的意见。——积极权利说的后果。——对于忠告的研究。——国王的权利——集体的权利。——消极权利不可否认。——关于斟酌行事。

人的权利，象许多其他政治和道德问题一样，曾成为一个热烈而不断争论的题目；这是由于对所要探讨的问题叙述得不够清楚和准确，而不是由于这个问题本身所带来的任何大量的困难。

人的真正权利或者假定的权利有两种：积极的和消极的；在某种情形下按照我们想的去做的权利；和我们所具有的要求别人克制或取得别人帮助的权利。

公正的哲理大概会使我们一致推翻那第一种权利。

我们所能设想的人类活动的任何领域中，一定有一种进行方式，在某种特定的情形下，比其他方式更为合理。从一切正义的原则来看，这种方式就是人所必须采取的。

道德不过是一种准则，它教导我们在一切情况下，尽我们力之

所及来对于每一个有知识的和有感觉的生命的利益和幸福做出贡献。但是，我们生活中，没有一个行动不是在某一方面影响这种幸福的。我们的财产、我们的时间和我们的能力，都可能对于这一目的有所贡献。不能用来积极造福的时间可以用来做准备工作。我们每一种娱乐或者消遣，都在效果上使我们或多或少地更适合对普遍利益做出自己的一份贡献。既然我们一切行动都是属于道德范围之内，自然我们就没有选择我们的行动的权利。没有一个人会主张：我们有权利妨害道德决定。

物理学家们曾经说过：和地球结构差不多的一粒沙子，会在它的存在过程中引起不断的变化。如果这种说法在无生命的自然界是正确的，在道德方面就更为正确。两性相遇，其结果导向婚姻关系，这在许多情形下显然取决于一些细微末节，任何这样的细节一经改变，这种关系就不会发生。以莎士比亚的父母为例。如果他们没有结合，就永远不会生出莎士比亚。如果那位太太怀孕期间，在她身上发生了任何意外的事情，例如某一天她的脚多迈出半英寸，从一段楼梯上滚了下来，又如她拐到这一条街而不是那条街，刚好碰到什么可怕的东西，那么，莎士比亚就可能永远不会活着到这个世界上来。由于思想的发展趋向，一个儿童具有某些最早的倾向性，这些倾向性可能唤起他的好奇心、勤奋和抱负，也可能使他粗心、懒惰和迟钝。而这种思想发展方向乃是取决于很少为历史所提到的那种细微末节的。以后决定他选择职业或者工作的那些事情，也是同样不确定的。每一件这种事情的出现，都是从以前已经发生的一系列事情中发展出来的。宇宙中的一切事情都是彼此联系着的。假使有人断言，如果亚力山大没有在基德努斯

河①里洗澡，莎士比亚就永远不会从事写作，我们是不可能证明他的断言是不真实的。

可能有人反对我们从这些事实陈述中得出的结论。他们会说："宇宙间的一切事件都有联系，最重大的变革可能取决于最细小的原因这都是真实的；但是，我们不可能看出我们自己的行动的长远后果及其微妙的影响；当然也就永远不能要求我们用我们看不到的东西来指导我们的行为。"这当然是真实的。但是如果考虑到下面的理由，这种反对意见就没有力量了。第一，虽然我们可以说自己不了解情况，如果我们了解得更多我们就不会忽视那最有利的事情，可是不能说不了解情况，我们就有了犯这种忽视的毛病的绝对权利。第二，当一件事情有两种选择的时候，一个十分认真而有善心的人，即使他的辨别力有限，他也会从眼前的和长远的利益上、直接的和间接的利益上，看得出这一面显然优于那一方。我们必须用我们所能做出的最好的判断来指导自己。第三，在这样推理之后，如果还认为一个人具有任何积极的权利，如果他在任何情形下可以不服从道德的决定而随意支配自己的行为，那么这种权利将首先是一种不完全的，而不是绝对的权利，是无知和愚蠢的产物；其次，它只能涉及到那种完全不重要的事情（如果的确有这一类事情的话），也就是说在最好地运用了人的判断力之后，仍看不到对人类的幸福有一点点关系的那些事情。

有人认为，对我们自己所有的东西，我们有随意处理的所谓权

---

① 基德努斯河，西里西亚的一条河流，罗马政治家和军人安东尼曾在这条河里洗澡，并在这条河上同埃及女王克里奥巴特拉相会。莎士比亚写有《安东尼和克里奥巴特拉》剧本。这里提到的亚力山大，或系安东尼之误。——译者

利；再也没有比这种想法更有害于人类的精力和道德了。由于这种想法，守财奴毫无目的地积聚了钱财，而这些钱财如果分散开，一定会增进成千的人的幸福；由于这种想法，奢侈浪费的人沉迷于酒色，眼看着他周围无数家庭陷于赤贫，却絮絮不休地对我们侈谈他的权利，以阻塞别人的责难和自己的良心谴责。他们的说法是："我们的财富是正当取得的，我们并不欠债，因而任何人也无权过问我们私人处理属于我们所有的一切的方式。"其实，我们没有任何严格说来，是我们自己的东西。我们的一切都有由不可改变的理性和正义所规定了的用途，如果我们改变了这些东西的用途，我们就会给自己带来一定的罪责。

正如我们有一种对于我们的能力和财富必须采取某种行为的义务，别人也有一种进行忠告和建议的义务。如果他没有尽力设法来纠正我们的错误，也没有为这个目的，在他看到有机会的时候，对于我们的倾向性和行为提出毫无保留的责难，他就要对这方面的疏忽负有罪责。认为我对某些问题特别了解，因而他（无论是被请求过或者没被请求过）无须帮助我做出正确的决定，这乃是荒谬的。凡是他所看到的情况，他一定都会做出他所能做的最好的判断；他怎么想的就一定要告诉别人，自然更不会不告诉直接有关的一方。在一切阶层和一切部门的生活中，最坏的后果都是产生于有人认为自己的私人事务在某种情形下是神圣的，除了他们自己，其他人都应该视而不见和知而不言。

这种错误的根源是我们常有的一种矫枉过正的倾向。无疑地，别人在对我们责难上不应该轻率傲慢，而应该考虑到后果。无疑地，几乎在一切情形下，都一定只有一个真正的行为者，其他的

人，除非经过慎重的研究和冷静的思考，是不可以对他应采的行为提出建议，来耽误他的时间的。最厉害的暴政莫过于一个人无休止地用肤浅愚蠢的建议来打扰我们，或者他不考虑一下自己的想法是否明确有力，就认为有责任喋喋不休地向我们聒噪并强迫我们接受。也许，在一切事情中，提出建议乃是最需要纯正、无私、和蔼和节制的。——我们还是回到本题上来吧。

自由的最热诚的拥护者曾经断言，“君主和地方长官是没有权利的”；恐怕没有比这种立场更无可争辩的了。他们的每一种生活地位都有与之相应的义务。他们被付与的一切权利都必须完全为公众福利而行使。奇怪的是：采取这种主张的人并没有再前进一步，他们没有看到同样的限制也可以应用到臣属和公民身上。

大概没有必要再来述说：个人没有权利，社会也就没有权利，因为社会所有的，只不过是个人带进来的共同储备。关于这个问题的一般见解的荒谬（如果有可能的话）实际比从我们加以研究的角度所看到的还要明显。按照通常的意见，一切为了世俗目的而结成的团体，一切为了崇敬上帝而造成的教会，都有权利制定任何规章或者仪式，不管如何可笑或可厌，只要不妨碍别人的自由。理智匍匐在它们脚下，它们有权利随意加以践踏和侮辱。人们也以同样的精神告诉我们：一切民族都有选择自己的政府形式的权利。一个眼光敏锐、有独到见解的政治理论家大概是被关于这个问题的通俗说法迷惑了，因为他说：“在法国人民和国民议会都没有多管英格兰或者英国国会的闲事时，伯克先生无故对法国人攻击的行为是不可原谅的。”①

① 参见《论人权》第1页。

毫无疑问，人类未能完善无缺的一种不可避免的结果是：人和人类社会必须用他们所能做出来的最好的判断来塑造他们的行动，而不管这种判断是健全的还是错误的。但是，正如前面已经表明的，做任何有损于普遍幸福的事情不可能成为他们的义务①，所以，同样明显，他们也不可能有做这种事情的权利。最可笑的主张莫过于肯定人有做坏事的权利了。这样一种错误已经给政治和公众事务带来最有害的后果。一个怎样加以强调也不会过分的教诲是：社会和人的集体在任何情形下都没有权利违背常情和正义；人民的声音，并不是象有人可笑地认为那样，是“真理和上帝的声音”；一致同意并不能把错误变成正确。一个最不重要的人也应该保持自己的自由，来批评最庄严的议会的决定；其他的人根据正义有义务按照他的理由的健全性和他的语言的说服力来听取他的意见，而不是按照他可能从身份地位或者说外在的重要性所取得的任何附带的优越性。最拥挤的议事公所②或者最尊严的议会，也不能由于自己的决定，就使一个在本质上并非如此的命题成为正义的原则。它们只能解释和宣布那些由更高和更不可变的权威那里取得其合法性的法律。如果我们并不相信他们的决定的正确性，却去服从这些决定，这种服从只是一种明哲保身；一个有理性的人此会感到悔恨，但却会做出必要的屈服。如果一群会众一致同意砍掉自己的右手，或者掩上耳朵不听别人自由地提问题，或者在一个特殊的场合下肯定二加二等于十六，在这一切情形下，他们都是错误的，而且毫无疑问应该受到谴责，因为他们篡夺了一种并

① 参阅第四章。

② 在罗马为了商议司法和其他事物举行大会的公共场所。——译者

不属于他们的权威。应该告诉他们："先生，你们并不是象你们陶醉于权利之下的时候所想象的那样万能；有一个比你们要更伟大的权威，你们应该尽力去顺应。"任何人，即使这个世界上只有他自己，也没有权利使他自己成为残废或变得不幸。

关于人的积极权利就说到这里。这些权利已经为正义的更高的要求所代替而失效，如果以上的论点有任何使人信服的力量的话。关于人的消极权利，如果没有这两种权利的无理纠缠和混淆所造成的模糊混乱，也许不会引起多大的争论。

首先，人据说有生存和个人自由的权利。如果承认这一命题，也必须附有很大的保留。在他的义务要求他舍弃生命时，他就没有生存的权利。其他的人理应剥夺（根据前面的解释，使用严格的语言，不应当说他们有权剥夺）他的生命或者自由。如果从防止一个更大的弊害来看，这是完全必要的话。关于人的消极权利，从下面的说明中将会得到最好的理解。

一切人都有某种范围内的斟酌行事的自由；他有权利要求别人不予侵犯。这种权利是从人类本性中产生的。首先，所有的人都免不了发生错误，因此谁也没有理由把自己的判断作为其他人的标准。在我们的争论中没有绝对不犯错误的裁判；每一个人的决定根据自己的理解都是正确的；我们找不到一种满意的方式来调整他们互相冲突的主张。假定一切人都想把自己的感觉强加于人，最后，不会发展成理智上的争论，而是实力上的冲突。其次，即使我们有一个没有错误的标准，那也没有什么用处，除非所有的人都承认它是这样的标准。如果我保险没有错误的可能，并把我的不会有错误的真理强加在我的邻人身上，不依靠我在他的智力上

所引起的确信就要求他服从，那么所得到的一定是危害而不会是什么好处。如果人这个生物不是独立自主的，他就永远不会是一个能被恰当称赞的对象。他必须服从他自己的理智，得出他自己的结论，并认真地按照他自己认为恰当的观点行事。没有这些，他既不会积极、也不会慎重、不会坚定、也不会豁达。

鉴于上述两个理由，有必要使一切人都能自主并依靠自己的智力。为此，每个人都必须有他自己斟酌行事的范围。任何人都不得侵犯我的范围，我也不侵犯他的范围。他可以缓和地而不是固执地向我提出建议，但是，他不得企望向我进行指挥。他可以随便地和无保留地责备我；但是他应该记住，我是根据我自己的而不是他的思考行动的。他可以运用共和主义的大胆精神做出判断，但是他却不得独断专横地来指挥别人。除了在最非常和紧要的关头，永远不可以使用强力。我应该为别人的幸福运用自己的才能，但是这种运用必须是我自己的信念的结果；任何人也不得企图强迫我去从事这种服务。我应该把偶然为自己所有而非自己福利所必需的那一部分大地果实用来为别人谋福利；但是，他们必须用说理和劝导而不是用暴力来加以取得。普通所说的财产权就是建立在这样一个原则上的。凡未经对任何其他个人或社会组织使用暴力而据为己有的是我的财产。这项财产，从已经建立起来的原则看来，我没有权利随意加以处理；其中每一个先令都要根据道德准则来使用；但是，至少在平常的情况下，任何人也没有理由从我这里把它强行取走。当道德的准则已经被清楚地理解，其优越性已经被普遍认识，并且其本身已经被看作同每个人的私人利益一致的时候，财产的观念就会在这种意义上固定下来，可是任何人也决

不会为了夸耀或者奢侈的目的而希望比别人拥有的更多。

人的消极权利的第二部分包括每个人都有的取得别人帮助的权利。这将在以后详加阐述①。

第六章　论个人判断的权利

道德的基础。——人类行动是：1. 被事物的性质支配的。——2. 被成文制度支配的。——后者的主旨：1. 激发道德。——它在这方面的可疑性质。——2. 提高判断力。——它在这个目的上的无效。——对于良心范围的研究。——干涉良心范围的趋向。——惩罚的不适当——不论是在灌输新意见上——还是在巩固旧意见上。——扼要复述。

我们已经看到：构成每个个人特殊范围的最重要的一项权利，也就是一切其他权利都以它为基础的权利，乃是个人判断的权利。所以，在这个题目上明确地说几句话是有益的。

对于一个理性的动物来说，只能有一个行为的准则，那就是正义；只能有一种决定这个准则的方式，那就是运用自己的智力。

如果在某种情形下，我变成了一个绝对暴力的机械性工具，这时我就陷入一种纯粹的外来奴役的状态。如果在另一种情况下，我不是处在绝对强迫的影响下，而是完全受着常常被叫作强迫的那种东西的推动，由于希望得到报酬或者害怕受到惩罚而行动，那

① 参阅第二卷第八篇。

么无疑，我所受的这种压迫就不那么严重，但是这种压迫对于我的道德习性的影响却可能更为有害。

同时，关于我应该在这种情况下采取的行为，要有一种特别的认识。正义，正如前面的一章所说明的，是同功利相一致的。我自己是巨大整体中的一部分，而我的幸福则是确定正义的那些复杂事务的看法的一部分。所以，希望得到报酬或者害怕受到惩罚，不论其本身多么错误和不利于思想的发展，但只要他们是为社会上所一般采取的动机，他们也就必然和应该是对我的思想发生某些影响的。

任何行动都可以有两种主旨，一种是根据必要的和不可改变的生存法则而具有的，一种是从某个有理性动物的专横的干预中产生的。幸福和灾难的性质，快乐和痛苦的性质都是同成文制度无关的。凡有助于使前者比重的增加的就是可取的；凡有助于后者比重的增加的就是应予反对的，这是不可改变的真理。同样地，人这样一个生物有与其本身不可分的某些特点和素质；有许多原由在对人所起的作用中，由于其本身的性质，就能够产生快乐，而且有一些原由所产生的快乐比其他原由所产生的更为美妙。任何行动都有一个永远伴随着发生的并可以说是它所特有的结果，除非它可能偶然由于其他外来的原由的作用而为别种结果所替代。

成文制度的主旨有两种：为实现道德和公理增加一个动机；增进对什么行动正确什么行动错误的理解力。我们对于这两种主旨都不能过分表示赞同。

第一，成文制度可能为实现道德增加一个动机。我有一个机会能对于二十个人的利益做出实质贡献；他们会得到好处，而且其

他人不会受到实际损害。我应该抓住这个机会。这里，让我们假定成文制度的干预，并且对我履行义务给了某种巨大的个人奖赏。这就马上改变了这一行动的性质。以前，我采取这个行动是由于它本身具有的高尚性。现在，如果成文制度起了作用，我采取它则是因为某人专断地给它加上了的很大分量的利己主义。但是道德，作为有理性的动物的一种品质，是决定于伴随着那个行为的心愿的。在一项成文制度之下，这个本质上符合道德的行动，就行为者来说，就可能变成了不道德的行动。这个不道德的人在以前一定会忽视这二十个人的利益，因为他不肯为他自己找来某种不便或麻烦。同一个人，具有同样的心愿，现在居然会增进他们的利益，这是因为他自己的利益牵涉在内了。在其他条件都相同的情形下，二十是比一好二十倍的。一个人在这种情况下不受道德帐的支配，或者从直接同这笔帐相对抗的心愿出发，就是非正义的①。换句话说，除了根据必要的和不可改变的生存法则而采取的行动所具有的主旨之外，不应该受到其他任何的影响，而且我们不受这种影响的程度越大，道德也就越会提高。这大概就是使我们感到模糊含混的那个原则的含义："但行好事，莫问后果"，也大概就是另外一个原则的含义："我们不许为了利己而损人。"如果我们假定的不只是二十个人的利益而是成百万人的利益，这种情况就会更加明显。事实上，不论差距大小，结论必然是相同的。

第二，成文制度可能增进对什么行动正确什么行动错误的理解力。这里，思考一下"理解力"和"增广见闻"两个名词可能是有

① 参阅第四篇第十章。

益的。"理解力",特别是在涉及道德问题时,是指对真理的认识。这就是它的恰当的界说。"增广见闻",如果是真正增广见闻,是从巨大的真理的整体中摘出来的一部分。你为了使我增广见闻对我说,"欧几里德断言,平面三角形的三个角等于两个直角"。我对于这一定理是否真实仍然并不通晓。你又说:"但是,欧几里德已经加以证明。他的证明已经存在了两千年,并且在此期间,凡是理解这个证明的人都对它表示满意。"可是我的见闻仍然没有增广。真实的知识在于认识到一个命题的各项条件间的一致和不一致。只要我对于可以用来比较各项的那个中间条件尚未通晓,只要就我理解,各项还是不可比较的,尽管你可以对我提供一个原则,我也可以从这个原则正确地推出进一步的结论;但是,关于那个原则本身,严格说来我还是毫无所知的。

每一个定理都有它自己本来具有的证明。每一个结论都有它所根据的前提;它的正确性就建立在这些前提上,而不是在什么其他东西上。如果你能创造一个奇迹证明,"三角形的三个角等于两个直角",我仍然会知道,这个定理在奇迹展示以前,不是正确的就是错误的;而且它的任何一项条件都是和奇迹没有必然的联系的。奇迹会把我的注意从真正的问题引到一个完全不同的问题——权威的问题上去。由于引证某个权威,我可能被说服勉强同意那个定理;但是我却不能被恰当地说成认识到了它的真实性。

但是,这还不是事情的全部。如果是,也许可以把它看作是对人类生活并无什么影响的一件好事。可是成文制度并不以使我根据某些主张被证明的情况对这些主张加以同意为满足。如果只是这样,那至多也不过等于来自一个可尊敬的方面的建议,如果不符

合我自己的成熟的智力判断，我毕竟是可以拒绝的。但是，这些制度本身的性质里包括有一种制裁手段，一个通过奖惩使我服从的动机。

一般人都说："成文制度在涉及我的良心的事情上是应该让我有自由的，但是，对于我的涉及到社会的行为它是可以正当地加以干预的。"这种区别的提出似乎太轻率了。一个人的良心在同别人交往中发生的问题上并不起作用，那么他得算是哪一类的道学家呢？这样的区别是由这样的假定出发的："究竟我是崇拜东方还是崇拜西方；把我崇拜的对象叫作耶和华还是叫作阿拉；我给白袍祭司钱还是给黑衣牧师钱，这都是关系重大的。一个正直的人对于这些问题是应该严肃不苟的。至于其他，究竟是做一个暴君，做一个奴隶，还是做一个自由的公民：究竟是用无数不可能实践的誓言来约束自己，还是严格地信奉真理；究竟是向一个法律上的还是事实上的国王立誓效忠，是向一切可能有的政权中最好的还是最坏的立誓效忠；关于这些问题，他可以放心地把自己良心交由民政长官来支配。"实际上，我的行动在多大程度上违反自己的不带偏见的判断，我也就在同样程度上放弃了人格中最有价值的部分。

我现在同意某种行为——假定这种行为是对于私人说话必须严守秘密——是我应尽的义务。你告诉我，"有某些特别紧急的情况可以推翻这个准则"。也许我认为不存在这些情况。如果我承认你的主张，关于什么情况应该或者不应该属于例外，就会有很广泛的研究余地。我们对于一切情况都看法一致的可能性是不大的。那么，由于我认真履行我认为是我的义务，法律会怎样对待我呢？因为我不肯做我最要好的朋友的告密者（可能我认为告密是可耻

的），法律就会控诉我包庇政治犯、重罪犯或者杀人犯，也许绞死我。我认为某个个人确是一个恶棍，社会上最危险的分子，并且感到警告别人乃至公众来防止他们的恶行的影响是我的义务。由于我发表了我认为是真实的情况，法律就判我犯了中伤罪、重大诽谤罪和我说不上来的千奇百怪的罪名。

如果弊害仅止于此，倒还没有什么。如果只是我遭到了某种灾难，假定是死亡吧，我也是能够忍受的。死亡一直是人类的共同命运，我迟早是要死去的。人类社会迟早必须埋葬掉它的个别成员，不管他们是有价值的还是微不足道的。但是，那种惩罚不仅处分了我的过去，而且还影响了我的同时同地的人的未来。有另一个人关于他应采取的行为和我抱有同样的见解。但是，法律的执行者却用这样一个有力的论证（指上述的惩办——译者），来使他相信他找错了理想公正的道路。

这种冷酷的逻辑将会产生什么样的信徒呢？假定说，“关于道德的性质我已经深思熟虑过，并且相信某种行为是我应尽的义务。但是以议会的一项法令为后盾的绞刑吏却告诉我说我错了”。如果我的见解屈服于他的指挥，我的行为就要改变，我的品格也要改变。象这样的一种影响，同一切宽仁厚爱的精神、一切有助于发现真理的无私的热情，以及一切在主张真理上的坚持不屈的精神，都是背道而驰的。永远靠法令而不是靠说理来进行干预的国家，其境内只能有人的假象。我们永远不能从对这样的国家的居民的观察中判断出人究竟是什么样的，而人原是应该不知道什么叫比良心的裁判更高的裁决，原是应该对他所想的都敢说敢做的。

现在，多数读者也许只看到了这种可以说是干涉人认真履行

义务的法律的少数例子。本书中还会出现许多这样的例子。而如果耐心去搜寻，一定还会看到更多。由于成文法的作用，人已被有效地标准化了，从而在大多数国家里，他们象鹦鹉一样，除了重复别人的话，再也没有什么作为了。这样一致性可以从两种情况中产生：一种情况是依靠思维的力量和不倦的研究，使很多的人同样成功地透彻了解到真理的奥秘；另一种情况是用惩罚去威胁那些做无私的探讨并按照探讨的结果来说话行事的人，使人们的脾性变得怯懦，对于是非善恶表现为漠不关心。不难看出，这两种情况哪一种是造成现存的一致性的原因。

再说一种事情，作为这个重要意见的补充。假定"我做了一件事情，虽然本身错误，但我却认为是对的；或者我曾经做了一件事情，通常我会承认是错的，但是我的这个信念并不够明确有力，还不足以阻止我在强有力的诱惑下去做它"。使我理解我所不知道的一项真理，或者使我对于一个我已经了解到的真理有更坚定的信念，毫无疑问，采用的正当方式是求助于我的智力。即使对我的行为进行愤怒的告诫，也只能引起我同样的愤怒，不会使我更加聪明，反会使我更加糊涂。当然存在着一种阐明真理的方法，它应该在不论什么情形之下都能以善意引起人们的注意，以证据来对人进行说服。

惩罚，在受惩罚的人的身上会引起并且也应该引起一种非正义的感觉。假定惩罚的目的是使我相信一个我现在认为错误的立场乃是正确的。抽象地说，惩罚不属于说理的性质，所以它首先不能使人信服。惩罚是一个比较好听的名词；实际上不过是一个偶然的强者加在另外一个人身上的强力。但是力量显然并不构成正

义。惩罚，按照我们现在对它的看法，是这样一种情形：你和我在见解上有所不同，你告诉我你一定是对的，因为你的胳膊更粗，或者在取得使用武器的技术上你比我花了更多的心思。

让我们假定，“我已经承认了我的错误，但是我的信念是肤浅而不坚定的，而你的目的是要使这个信念变得持久和深刻”。应该使它这样持久和深刻吗？无疑是存在着使它这样改变的论据和理由的。这一点在实际上成问题吗？你想用你拳头的力量来补充你的逻辑上的不足吗？这样做是永远无法辩解的。诉之武力在双方（各按其智力的健全程度）看来必然都是自认无能。求助于武力的人，如果充分地了解到他所应传达的那项真理的力量，是不会采取这种下策的。如果有人在受惩罚时竟不感到受到伤害，那一定是他的思想由于被奴役早就变得卑劣了，他对道德上的是非善恶的感觉由于一系列的压迫也变得迟钝了。

如果有任何真理比其余的更无可怀疑，这个真理就是：一切的人都应该运用自己的能力来发现正确的东西，并把他所了解到的全部正确的东西付之实践。我们承认：如果能够发现一个绝对正确的标准，那一定会有很大的益处。但这个绝对正确的标准本身在人类的事务上一定用处不大，除非它在性能上既能推理也能判断，既能启发思维又能约束身体。如果一个人在某些情形下不能不认为他自己的判断是可取的，那么他在所有的情形下就不能不求教于那个判断，然后他才能决定当前的某件事情是不是值得考虑的。所以，根据这样的推理，我们终于看到：一个人的个人理智上的确信，才是使他有义务采取任何一类行为的唯一正当的原则。

这就是人类社会的真正的原则。这就是在一个国家里的社会

成员不受限制的状态，在这种状态下，社会内部的一切个人和不属于这个社会的一切别人都能够冷静地服从理智的支配。当进而说到人类现在的复杂的性格时，如果发现我们自己不得不在某种程度上脱离这样一个简单而伟大的原则，我们将不会不感到很大的遗憾。普遍运用个人判断既然是一种如此难以形容的美妙的学说，真正的政治家当然一定非常不愿意接受加以干预的想法。本书下面逐步加以研究的主要对象，就是探讨被认为需要这种干预的各种非常情况。

第三篇　政权原理

第一章　政治理论家的体系

问题的提出。——第一种假定：政权建立在强力优势的基础上。——第二种假定：神权说。——第三种假定：社会契约说。——对于第一种假定的研究。——对于第二种假定的研究。——神权的标准：1.家族世袭——2.正义。

在前一篇里，我们对于合理的社会原则试做了一般的说明，现在应该进一步谈谈关于政权问题。

在此以前，一切时代和一切国家里的人的集体全都相信：为了公众利益，有时必须放弃个人的判断，并且用一个以整体名义执行的法令来控制个人的行动。

在对于这个问题做出判断以前，探讨一下政权的性质，以及在对于个人施加最小限度的暴力和侵犯的情况下实行这种控制的方式，将是很有益处的。明确了这一点以后，将有助于我们最后了解最完美的政权形式包括有多少弊害，以及被认为需要政权进行干预的紧急情况。

在某些情形下，个人与个人之间使用强力是必要的，因而也就是合乎正义的；我们很少有理由对此有所怀疑。暴力是解决意见分歧和意气之争的一种十分简捷的方式，因而总会有人采取这种

方式。怎样才能制止或者防止这种暴力有时会造成的最悲惨的后果呢？一个人在使用暴力之前，必定在思想上有一种见解，指挥他采取这种暴力；既然首先使用武力来代替说服的人，无疑是错误的，纠正他的最好的和最可取的方式就是使他承认自己的错误。但是，在紧急情况下，例如，在一把尖刀对着我或者另一个人的胸膛时，可能没有劝告的时间。因此防卫就是恰当的，也是一种义务。

一个集体对于外敌或者内部成员的顽抗采取防卫不也是同样必要的吗？这大概是赞成建立政权的论据所依靠的最有力的观点了。但是，暂且不谈这个问题，现在要提出研究的是：如果一个集体在任何情形下有采取行动的必要，那么，用什么方式来组织这代表集体行动的强力才是适当的或者合乎正义的呢？

关于这个问题，主要有三种受到支持的假定。第一是强力说，根据这个学说，人们肯定："既然有必要使广大人类屈服在强迫的限制之下，那么，这种限制的标准只能是实现这种限制的那些个人的力量；而这种力量是存在于人类体力和智力的天赋不均的基础上的。"

第二类理论家从神权上推论出各种政权的起源。他们断言："既然人最初是从一个伟大的造物主那里得到生命的，他们现在仍然蒙受着他那神意的眷顾，因此，他们对世俗的统治者必须矢尽忠诚，也就是对于他认为应该交付给这些世俗统治者的权力必须矢尽忠诚。"

第三种是拥护平等和正义的人们平常最支持的理论；根据这种理论，任何社会里的个人都被认为已经同他们的统治者，或者在他们彼此之间订立了契约；这种理论把政权的权威说成是建立在

被统治者的同意上的。

这三种假定中，前两种假定很容易驳倒。强力说看来是从完全否定理论上的和永恒的正义出发的，因为它肯定任何一个政权只要有足够力量推行自己的法令就是正确的。它粗暴地结束了一切政治学的研究；其唯一目的是说服人们安于现状，无论处境多么不利，也不要为他们所蒙受的损害去努力寻求对策。第二种假定意义不够明确。它或者同第一种假定完全一致，断言所有现存的权力都同样是神授；或者是它一定完全无用，除非找得出一个标准，足以区分开上帝所嘉许的政权和那些无权要求这种嘉许的政权。所谓家族世袭的标准，在未能找到真正有权承袭的人和合法的继承人以前，是不能成立的。如果我们把功利和正义作为上帝赞许的检验，这个假定是不会遭到多大反对的，可是另一方面，对它也没有什么好处，因为那些不采取神权这一理由的人，也会很爽快地承认：能够表现出合乎功利和正义要求的政权就是合法的政权。

第三种假定是需要做一番更细致的研究的。如果在对于真理的支持中夹杂有丝毫的错误，那就特别有必要发现这个错误。最重要的是：必须把偏见和错误同理智和正确区分开。一旦把它们混淆在一起，真理的事业就必然要受到损害。把不自然的结合拆散，不但决不会损害真理的事业，而且还可以期待它由此而变得更加繁荣和光彩。

第二章　论社会契约

提出的疑问。——谁是契约当事人？——约定的形式如何？——契约有效期间有多久？包括多少不同的事项？——能否包括后来制定的法律？——对声明同意的研究。——多数的权力。

社会契约的理论刚一提出，就遇到了各种难题。谁是契约的当事人？他们替谁表示了同意，是只替他们自己还是代表别人？契约的有效期间该是多久？如果需要一切个人同意，那么用什么方式来表示同意？是默认，还是明确申明？

如果我们的祖先在最初建立政权时真正有权利选择一套适合于他们当时的生活的规章，而同时能够把他们所有的后裔，直到最后一代的协商权和独立性都出卖掉，那对于平等和正义的事业就不会有多大好处。如果契约在以后的每一代都必须重订，那么必须规定在何时重订呢？如果在轮到我对它表示同意以前，我有义务服从那个已经成立了的政权，那么这个义务所依据的又是什么原则呢？当然不应该根据我父亲在我出生前就订立了的契约吧？

其次，由于同意，我就会被认为是任何政治组织的参与人，那么这种同意的性质如何呢？往往有人说："默认就够了，这种默认是从我不声不响地生活在法律保护之下推论出来的。"如果真是这样，那实际上就会象奴性十足的谄媚者所捏造出来的理论一样，埋葬掉整个政治学和全部善恶的区别。根据这个假定，人们不声不响地服从着的一切政权就都是合法的，无论克伦威

尔[①]的篡位或者卡利古拉[②]的暴政也都一样。默认常常不过是个人方面认为是为害最小的一种选择而已。而且，在大多数情况下，连这个也够不上，因为构成一个民族大多数的农民和手工工人，不管多么不满意他们国家的政权，也很少有能力迁移到另一个国家去。关于这个默认的理论，还应该指出：它同人类公认的见解和实践很少一致之处。因此，所谓国际法绝未强调要求居住在我国的外邦人必须归顺，虽然他的默认当然是完全肯定的；同时，本国人迁居到一个无人居住的地区，母国对他们是有权管辖的。而移居到邻近地区的本国人，如果拿起武器反对他们出生的国家，也是要根据国内法加以惩处的。肯定地说，默认决不能解释为同意，因为有关的个人并没有统统被告知政府权威是要建立在默认的基础上的。[③]

原始契约学说的伟大拥护者洛克已经看出这个困难，所以他说："只要一个人占有任何土地或享用任何政府的领地的任何部分，他就因此表示他的默认的同意，从而在他同属于那个政府的任何人一样享用的期间，他必须服从那个政府的法律。除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约，确实地加入一个国家之外，没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。"[④]这真是一个妙不可言的区别！它的意思明明是：使一个人有服从社会刑法规定的义务，方才说过的默认就够了；但是要想享有公民的权利，

① 克伦威尔（1599—1658），英国资产阶级政治家和军人，曾批准处死英王查理一世并任摄政。——译者

② 卡利古拉（12—41），罗马皇帝，有名的暴君。——译者

③ 参见《休谟论文集》第二卷第十二篇。

④ 参见《政府论》第二卷第八章第119、122节。（商务印书馆1964年中译本下篇第74、76页）。

就必须有他自己的同意。

一旦试图确定社会契约的约束范围，我们立刻就会发现对社会契约说的第三个反对理由，即使契约是由社会的一切成员以最严肃的方式订立的。姑且承认要求我(例如在我成年的时候)对于一套见解或者一种实践的成规表示同意或不同意；这个表示将约束我多长时期呢？是不是就排除了我毕生中由于知识的增进而改变看法的可能呢？如果不是约束我一生，那么为什么应该约束我一年、一周或者即使一小时呢？如果我经过深思熟虑的判断或者真正的想法在这种情况下都毫无用处，那么在什么意义上能够断言，一切合法的统治都是建立在同意的基础上的呢？

时间问题还不是唯一的困难。如果你要求我对于任何事情表示同意，就有必要把那件事情说得简单而明确。在充分保持人类见解的独立性和真实性的情形下，人类的见解是会千差万别的，很少有可能看到任何两个人对于连续十件本身有争论余地的事项都表示一致的同意。这样看来，把一部五十卷的英格兰法律交给我，要求我对于这些法律的内容诚实而自主地表示可否，还有什么事情比这个更为荒谬呢？

但是，被认为是世俗政权基础的社会契约说所要求于我的还不止于此，我不仅必须同意一切真正有案可查的法律，而且要同意一切将在以后制定的法律。就是对这一问题的这种观点才使卢梭在探究社会契约说的后果时，曾经断言："正如主权是不能转让的，同理主权也是不能代表的；主权本质上是由公意所构成的，而意志又是决不可以代表的：它只能是同一个意志或者是另一个意志；决不能有什么中间的东西。因此人民的议员并不是、也不可能是人

民的代表，他们只不过是人民的仆役罢了；他们并不能作出任何肯定的决定。凡是不曾为人民所亲自批准的法律都是无效的；那决不能是法律。”①

某些晚近的提倡自由的人曾经力图以声明同意的方式来防止这里所提出的困难；由一个国家的各个地方声明同意，不经过这个手续，任何具有重要宪法意义的法律都不能认为有效。但这是一种非常表面的补救办法。十分明显，这种声明除了上面提到的或者完全接受或者一概拒绝以外，很少有任何其他选择的可能。

在事前进行审议和事后行使一种否决权之间是有巨大差别的。前者是真正的权力，后者常常不过是权力的幻影。更不必说，这种声明乃是收集国家理论一种极不可靠和值得怀疑的方式。声明通常是在一种吵吵嚷嚷的情况下当场表决的，受着当地执政党派的影响；声明上的签名是用一种间接的而随便的办法收集的，大多数人则是旁观者，除非在某种非常的情形下，他们对于这种处理方法是莫明其妙或是漠不关心的。

最后，如果政权是建立在人民同意的基础上的，那么，它对于任何拒绝同意的人就没有任何权力。如果默认不能构成同意，就更不能认为我对于我明白表示过否定的措施已经同意。从卢梭的意见中可以直接得出这种结论。如果人民或者说组成人民的个人，不能把他们的权力委托给一个代表，任何个人也就不能把他的权力委托给一个集会——他自己是其中的一员——中的多数。这肯定是一种奇怪的同意，其表面现象倒是我们所常见的：最初是坚

① 参见《社会契约论》第三卷第十五章（商务印书馆 1963 年中译本第 116 页）。

决反对，后来则被迫屈从。

第三章　论约定

约定不是道德的基础——看来绝对是一种弊害——很少有必要。——不完全的约定是不可避免的。——完全的约定在某些情形下是有必要的。——约定的义务——和不侵犯他人财产的义务具有同样的性质——容许有程度上的不同。——扼要复述。——应用。

原始契约的整个原则是建立在认为遵守约定是一种义务这个基础上的。这个原则所依据的理由据说是："既以答应服从政权，就必须服从。"如果不曾假定履行约定是我们的首要义务之一，社会契约说就不会被认为是值得加以争辩的问题。所以，我们似乎应该探讨一下这种义务的性质。

根据已经提出的主张中的原则①，这里要提出来的第一个意见是：约定和合同在任何意义上都不是道德的基础。

道德的基础是正义。道德的原则是建筑在一个人的需要和另一个人有解决这种需要的能力上的一种不可抗拒的推断。我必须为别人做一件对他有利而于我无损的事情，这并不是由于我事先的约定。这不是从任何明确的或者想当然的合同中产生的义务；而且，即使我不可能从他或者任何其他人得到回报，这个义务仍然

① 参阅第二篇第二章。

存在。我必须把真理告诉别人，这并不是由于任何约定或者先约。毫无疑问，我应该如此做的理由之一，是因为言语能力的明显用途是增进知识而不是使人误解。但是，如果说使用言语能力就等于默认我一定把这种能力用在纯正的目的上，那就是对上述动机的一种荒谬说法。人与人之间的互相信任的真实基础是我们对于影响人类思想的动机的了解；也就是说我们认识到：出于欺骗的动机是少有的，而纯正的动机一定是支配人类行动的主流。

如果我们稍为注意一下这样一个问题：我们为什么应该遵守我们的约定？上述立场就更是无可辩驳的了。唯一能够提出的合理答复是：因为能增进有理性的动物的幸福。但是，这一答复用于其它道德问题也同样使人信服。当道德可以同样恰当地被看做是建筑在约定本身所赖以取得其约束力的基础上时，这样迂回曲折地把道德建立在约定的基础上，岂不可笑①。

再者，在我订立一项约定时，我所约定的不是从其本身的性质看能够增进人类幸福的事情，就是不能增进人类幸福的事情。那么，我的约定总是能够使以前有害的事情符合我的义务，使以前有益的事情不符合我的义务吗？在我订立一个约定之前，一定有有些事情是我应该约定的，有些则是不应该的。在我订立一个约定之前，所有行动的方式都不是无所谓的。情形恰恰相反。每一种想得出来的行动方式都有其相应的和不同程度的有利或者有害的趋向，因而相应地应予采取或者加以避免。由此可见，约定和合同并不是道德的基础。

① 参阅《休谟论文集》第二卷第十二篇。

其次，我认为约定，从绝对地加以考虑，乃是一种弊害，是同真正有益地运用智力相违背的。

我们已经讲过，正义是道德义务和政治义务的总和。但是，衡量正义的尺度是对同我有关的那些人有益或者有害的性质；正义的标准则是我的行为对于普遍福利的整体所带来的影响。因此，不可避免会有这样的结论：义务要求我用以支配自己行动的动机，必须是能够普遍应用的。

那么，约定的约束力适用于哪些事情呢？我已经约定的，在没有约定加以干预前，本来也许就是我应该做的，也许不是我应该做的。它不是有助于造福人类，就是无助于造福人类。如果是前者，那么，约定不过是一种外加的动机，对于本来从道德的观点看来是必须履行的义务加以赞同而已。约定不过是教导我们根据一个偶然的和临时的动机，去做一件由于其本质上可取本来就应该做的事。所以，如果道德是由正确的动机和纯洁的心愿组成的，约定显然就同道德不相符合了。

但是，有些事情在约定以前本来就是义务，而约定却并不总是加强这种义务的。如果并不加强这种义务，那么在即使没有约定本来就应该做的事情和有了约定才应该做的事情之间，显然就引起了斗争。

认为约定至少可以支配本来无所谓的事情的说法，也并没有多少使人信服的力量。真正无所谓的事情是没有的。宇宙间的全部事物都是互相联系着的①。诚然，许多人类事务中的联系过于

① 参阅第二篇第五章。

微妙，并不是我们粗略观察所能看得到的。但是我们应该尽多加以观察。一个人如果很容易满足于自己的行为的道德，他会觉得很少发生义务的问题，甚至也许会悲叹他所能做的事情是如此之少。但是，一个为道德所深切鼓舞的人会看到：几乎没有一小时他不能以自己的行动或者行动的准备来对于普遍幸福做出贡献。那么，如果我们财产中的每一先令和我们思想上的每种能力都由不可改变的正义的原则规定了用途，我们就不会有丝毫理由来正当而合法地用约定做出决定。

在这种情况下，还有另外一个重大问题值得考虑。我们的能力和财富是能够使我们造福于人的手段。时间是手段得以施展的唯一舞台。没有比正确支配这些手段更为神圣的了。为了把我们的能力和财富以最能增进普遍幸福的方法加以使用，我们必须取得我们的机会容许我们取得的一切知识。而取得知识的一个主要手段就是时间。所以必须把我们的处境所能允许的一切时间都用在这个目的上。但是，如果我们今天把自己牵扯到两个月以后才要实践的行为上，那就是压缩了、而且是在最主要的一点上压缩了取得知识的时间。一个人在知识上这样寅吃卯粮肯定并不比在财富上寅吃卯粮更不缺乏远见。

一个积极而认真的人一定会不断地丰富自己据以做出判断的材料。一切的人都应该把自己的判断看作是不成熟的，并且应该热切期待着有一个时期会发现自己的失误。但是光这样说还不够，除这一点外，虽然任何个人的判断力可以被看作成熟，但是在某一个未来时期决定他的行为的因素上，他总会不断地取得新的知识。试举一个根据合同雇的仆人为例。为什么我应该约定——

除非有一些情况使我不得不接受这个不利条件——准许他在几年内住在我的家里，而且不论他此后的性格变成什么样子，我都要用一贯的方式来对待他呢？为什么他应该约定和我一起生活和为我服役，虽然我对待他的态度可能是专横、残暴或者是荒谬的呢？我们在今后彼此之间，以及对于我们的联系所带来的好处或者不便都会有更多的了解。为什么要使自己不能利用这些知识呢？这样一种局面不可避免地会在独立的理智支配和我们所订立的特定合同规定的行为之间，产生不断的斗争。

从这里所引证的来看，约定，同关于政权所已经谈到过的一样，是一种弊害，虽然在某些情形下，它是一种必要的弊害。为了消除澄清这种说法可能带来的模糊观念，似乎应该讨论一下这里所用的弊害这个词的意义。

弊害可以是普遍的，也可以是个别的：一件事情可以在它直接的和马上发生的作用上产生弊害，也可以在它所孕育的一切后果上经过一番等量对消和全面估计后证明会产生弊害。不管从哪一个意义上理解这个词，弊害都不是想象的，而是实在的。

弊害这个词不同于痛苦，仅在于其含义更加广泛。它可以用来代表本身是痛苦的东西，或者同痛苦相联系的东西，犹如前因和后果的联系那样。按照这样解释，一件目前不是痛苦的事情看来也可能是一种弊害，不过在意义上有些不太合适和不太完全。它并不是因为本身的关系而叫做弊害。在最完备的意义上说，除了痛苦，什么也不是弊害。

此外还可以说，痛苦总是弊害。快乐和痛苦，幸福和灾难构成整个道德研究的根本对象。除去得到快乐和幸福、避免痛苦和灾

难就没有其他值得想望的了。人类想象力所能及的一切探索，都不能给关于幸福的这一概括增加一个字。因此，哪里有痛苦，那里就是弊害。如果不是这样，也就无所谓弊害了。如果痛苦在一个人身上不是弊害，那么让一切今天和今后活着的人感到痛苦也就不是弊害。宇宙不过是个人的集合体罢了。

试用一个明显的例子来说明这个问题。切去一条腿当然是一个相当重大的弊害。手术带来的痛苦是剧烈的。治疗是费时和折磨人的。痊愈以后，切去了腿的人也永远不能享受许多愉快的消遣和选择许多有益的行业。假定他受这种锯腿之苦是出于纯粹的胡闹，我们就会最明显地看到它带来的灾难。假定，另一方面，只有做这个手术才能防止腐坏，那它就相对地成为好事。但是，它并不因此就不是一种绝对的弊害。至少相当程度的痛苦感觉还是存在的；他的余生中减去了那么多的享受和贡献，这也并不因此而有所改变。

约定的情形同这个例子很相似、就约定能产生任何后果来说，在同约定有关的特定事情上，约定使我们不能使用自己的智力；使我们对自己的行为不去注意其各种直接效果，却只进行一种局限的浅薄的考虑。有时候，约定可能是必要的和应该加以运用的；但是，我们永远不应该由于约定暂时有用，就被诱使去忘记约定的内在性质及其不随任何特定情况转移的短处。

第三，在上述的意见之外，还可以补充的是：约定决不象我们时常想象的那样，往往是必要的。

也许有人问："没有约定的干预，世界上的事务怎么进行呢？"对于这个问题，适用于大多数情况的一个圆满回答是：如果有理性

和智力的动物在行动上的确有理性和智力，世界上的事务就会进行得很好。如果除了我理应给予的帮助以外，别人不可能再指望更多，难道就应该假定各种事务会因此而不能进行得基本圆满么？如果我是正直的，这个帮助在许多情形下都会是充分可靠的；如果他是正直的，他也不会有任何更多的指望。

但是，人们还会说："人类的活动常常是有连贯性的，由一系列行动组成的，我们采取每一个行动不是为了它本身，而是为了它带来的某种结果。许多这些行动的成功都要依靠合作和协调一致。所以，我有必要根据某些清楚而明确的理由指望我的合作者对我忠实，这样，在我坚持不懈地努力了一定时期之后，才不致于因为他在这期间的意见上的某种改变而有遭到失败的危险。"对于这个说法，我们可以回答说：这样一种忠实的保证不是象平常所想象的那样往往是必要的。如果这种保证在许多情形下被破坏了，人就一定会从中取得教训，更加重视自己的努力，而较少指望别人的帮助（这种帮助可能被随意拒绝，也可能是基于正义而不能不予以保留）。人就一定会取得这样的优点，以便使一切正直的人在必要时不能不赶来援救他们；人也就一定会从事于这样的工作，这些工作的成功不取决于个别人的反复无常，而建筑在比较可靠的一般条件上。

关于约定的效用上存在的各种限制做了详尽的说明以后，下面就可以讨论在约定被认为是必要的情形下，它们的形式和由之产生的义务。

约定有两种：一种是完全的，一种是不完全的。完全的约定是由我声明意图，其目的在使有关的人对于我未来的行为可能有一

种期待的根据。不完全的约定是：它实际上成为这样一种期待的根据，虽然在我声明时，那并不是我的目的。不完全的约定又有两类：在我声明时，我可能设想到也可能没有设想到：有关的人会按照这个声明来办事，虽然这个声明并没有采取特定的约定的形式。

我们可以看到，不完全的约定是完全不可避免的。没有人能够永远避免声明他的未来行为的意图。的确，在大多数情形下，如果一个人问到我在这方面的打算，义务就会使我不能不告诉他，正如我不能不对他讲出任何其他事实一样。如果不是这样，人类一切交往中就会永远充满冷淡和隔阂。可是人类的进步主要是依靠日常的率直、坦白和真诚的。

完全的约定也会在不同情形下出现。我明天有机会同某人见面。我告诉他我对时间地点的意见。同我会晤的这一时间地点对他也方便。在这种情形下，双方就不会不互相声明意图，作为会晤的保证。附带的限制条件也不会带来多大改变：在大多数情形下，人们对于平常限制约定的条件不论提出不提出都是了解的。这类约会，不但决不应该一概避免，而且在许多情形下是应该寻求的，以便在环境所能允许的范围内，使双方尽量少浪费些时间和精力。

谈过订立约定的方式以后，再来谈谈约定所产生的义务。义务的程度随着问题性质的不同而不同；但是不能否认义务可能具有非常严肃的意义。我们已经讲过每一个人都应该有自己斟酌行事的范围，而这是别人除非在最严重的情况下所不可侵犯的①。但

① 参阅第二篇第五章。

是，如果我使他有了不可靠的指望而把他引向某种行为，我就象使用了可能使用的任何强迫手段一样，在实际上侵犯了他斟酌行事的范围。假定我要制造某种商品，譬如写一部书，为此一个人答应给我五百镑。我因此在生产中不得不花去几个月的时间。肯定地说，在这之后，他就没有什么理由使我失望，而对我说：我已经找到了更好的一个花钱的对象。这种情形十分类似一个工人做了一天工以后却被拒发工资，反过来，再看看这个例子，假定我已经约定生产那件商品，订约的对方已经预付给我五百镑中的三百镑。再假定我无力退还这笔钱。肯定地说，我是不能自由解除自己履行约定的义务的。

上面的例子和其他任何一类财产是有同样性质的。财产是神圣的：所有者只能按照他的责任来加以处理，我不得横加干涉，即使以最好的方式也不得代他处理。这是根据普遍的道德原则得出的关于财产的一般法则①。但是有时可以推翻这种法则。一切人都有处理自己财产的权利和一切人都有斟酌行事的范围的原则，在两种情形下都是出于下面这个考虑的，即遵守这个原则比破坏这个原则能产生更多的幸福。所以，无论什么时候，只要情况显然与此相反，这个原则也就失效。如果我不以强力取之于别人的积蓄，我就得饿死，那么什么东西能够阻止我这样强取呢？如果别人有了非常紧迫而且是刻不容缓的苦难，那么什么东西能够阻止我用严格说来不属于我自己的财产来救助他呢？除非在某些情形下这种行为会受到惩罚，就没有什么东西能够阻止我；因为，我自己

① 参见第八篇。

甘冒灾难和死亡，跟容许灾难和死亡落在别人头上，同样都是不应该的。

人的财产权是有不同程度的完整性的，侵犯财产所产生的危害性的大小是同产权的完整程度成比例的。一项产权即使看来已经达到正式占有的完整程度，如果仍然在某些情形下应该予以侵犯，那么对于在不同程度上达不到这种完整性的产权，自然就容许做更大的变更。所有道德家都告诉我们，我欠另外一个人的一笔钱和他实际拥有的财富是同样不容侵犯的，这种说法并不起作用。凡人都会看到这个主张站不住。我欠别人的钱是常常可以由我随意在今天或者明天、在本周或者下周去偿还的。偿还能力，特别对于一个经济并不充裕的人来说，必然是有所不同的，在他的必要开支和不必要开支的比例上，是必须由自己斟酌行事的。在他最后未能偿付时，他所造成的危害是实在的，但至少在平常的情形下，这种危害并不象抢劫所造成的危害那样大。总之，一个受委托掌管任何一类财产的人不论受托时间多么短，在处理这项财产上都必须能在不同程度上斟酌行事，这乃是一项必然的法则。

我们试再进一步谈谈关于财产权程度不同这一主要原则。为一切想得出来的普遍法规所最充分核准了的产权仍然不是不可以侵犯的。自我保全这条重大原则就可以容许我予以侵犯。权衡之后对于公众有巨大的好处可以容许予以侵犯；正是根据这个理由，我们看到，在世界上的不论哪种政权形式之下，财产所有者有时都不得不放弃自己的财产。作为一项普遍原理，我们可以承认：在没有其它选择时，在使用强力不会产生更大的弊害或者破坏普遍安宁时，强力是预防犯罪的合法手段。但是，如果说直接使用强力

在某种情形下是说得过去的，那么间接使用强力，或者在显然有好处的情形下使用我所掌握的手段，而不急于去研究那些有关财产的次要规定，就更是说得过去的了。根据这个理由，我可能有义务在某些情形下去减轻别人的不幸，而不必事先平衡一下自己的债权债务，或者明明知道我自己还是负债的。根据这个理由，一切约定都应被看作是对于预料不到的和紧迫的情况做了保留的，而不论这种保留是否曾经明确地提出。根据同样的理由，约会也应被认为是受类似的保留的限制的；虽然在那个假定的情况下我所浪费的别人的时间，乃是同他的财产一样实在的财富，是属于每一个人斟酌处理的范围之内的。只要人类社会存在，就不可能设想不常发生一个人侵犯别人的情况：如果我们经常考虑到人人都有他自己的权利范围，并努力据以规范自己的行为，那就是充分履行了自己的义务。

我们希望这些原则能够使我们更清楚地看到容许破坏约定的一些情况。合同不是道德的基础；相反地，它是我们有时候不得不采取的一种权宜之计，而且，有见识的人必须时刻谨慎地对待这种权宜之计。除非显然有必要，永远不应该加以采用。不是我们共同幸福所依赖的原则；而仅仅是取得共同幸福的手段之一。遵守约定和最初订立约定一样，都必须根据这一普遍准则，并且必须只是在广义上讲能够增进幸福的情况下才予以坚持。

原来就无意履行的约定，和由于以后取得的知识才加以违反的约定，对于这两者之间的重要区别应该进一步指出。第一种约定，在任何情形下出现都不能不给约定者带来污点，并且至少可以说证明他是一个对于道德好坏并不大在乎的人。第二种情况就大

不相同。我订立的一切约定，只要以后发现遵守它就会大大妨害我对社会的用处（假定是一个不写任何有损于三十九条①的东西的约定），都应该加以违反；对于这个原理也不能有任何限制，除非这一违反会严重地侵犯到别人的范围和权限。

让我们把这些有关约定的性质的说法，应用到社会契约论上。我们并不是因为有任何假定的约定，才相信某一个别人的行为不会是前后矛盾到可笑的程度，或者是穷凶极恶的，如果他最严厉地抗议根据任何这样的约定对他做出结论，同时，他又以合理的严肃的态度立身行事，他也不会发现我们不愿意同样地信赖他。我们毫不犹豫地相信一个外国人不会破坏法律而使自己受到惩罚（因为这已经被认为是社会契约的一个主要项目），犹如相信自己的同胞一样。如果我们不同样相信居住在亚洲平原上的阿拉伯人，那并不是因为我们认为他们的社会契约不完备，而是由于我们不了解他们的行为准则，或者由于我们知道那些准则在我们同他们来往的具体情况上不能对我们提供充分的保证。告诉一个人：他的作法的实际的具体的后果是什么，会怎样影响同他有关的人，对他自己的幸福有什么影响，你这就是在唤起人类思想中不可舍弃的那些情感。但是告诉一个人，暂时不必考虑上述那些事情，我们所根据的充分理由是：他已经答应了要采取某种行为，或者他虽然没有明确地答应过，但已经含蓄地答应过，或者他自己虽然没有答应过，可是他的祖先在几代以前已经替他答应过；那你就是在谈一个在人类心胸中不能引起共鸣而且很少有人能够理解的动机。

① 三十九条，英国国教根本的信条，是伊丽莎白时代初期由一群主教写成的，成为英国国教的正式信条。——译者

最荒谬不过的是说，我们已经答应过遵守法律。如果执行法律要依靠约定，那为什么法律要有制裁力呢？为什么认为制定容易执行的法律，和不需要法庭宣誓以及告发人的可诅咒的干预来协助执行的法律，是立法的重要秘诀呢？此外，为什么我应该答应去做一个所谓政府的那种权力机关认为我便于做或者决定我适于做的事情呢？这些事情里面包括有道德、正义或者常情吗？难道有人单凭粗暴的强力就有充分的理由要求我的尊重吗？因为，我们应该看到：无论对于一个暴君或者对于一个最正当地选举出来的议院，我们服从的明智或者义务都是从完全同一个原则出发的。只有一个我可以衷心服从的权威，那就是我自己智力的判定，我自己良心的指挥。对于任何其他权威的命令，特别是如果我有一种坚定而独立的精神，我都不是心甘情愿地而是抱着厌恶心情去服从的。这种服从纯粹是出于妥协：我宁肯选择一件从本身来考虑是我的判断所不能同意的事情，而不愿意让发布命令的权力机关以我不服从为理由而说我造成了更大的弊害①。

还有另外一个同这个问题有关的原则，那就是真诚。我不可以用任何卑鄙的欺骗或者可耻的虚伪来逃避社会的法律。但是，真诚的义务，象其他一切重大的道德原则一样，不是建立在约定上，而是建立在履行这种义务就必然会带来的好处上。此外，我必须对行政长官表现的忠诚（特别是在他的要求是非正义的情形下）和我必须对于一个普通人表现的真诚比起来，在原则上并没有什么不同，自然也就不是什么更高的义务。

① 参阅第六章。

然而，假定一切社会都有默认的契约的说法是正确的，假定社会成员实际上有一个约定，那么，从我们以上讨论看来，这乃是不负什么履行义务的那种约定。在社会契约的概念中，没有让出多少东西，也没有引起多少期待，因而违反它也就不会带来多大危害。我们所最应期待和要求于同一集体的成员的，乃是人的品质，是不分本地人和外来人都应该采取的行为。如果把一个约定或者一个誓言无缘无故地强加在我的身上，效忠的约定就总是这样的，如果约定是我在惩罚威胁之下被迫订立的；我所遭受的待遇就是极其不公平的，因而违反这样的约定就是特别有理由的。效忠的约定是表明我赞同一种现行体制的一项声明，并且在这个声明具有约束力的期间，它也是一个我要继续支持这个体制的约定。但是，我赞同这个体制多久和有多大程度，我也就会在同样长的时间内给它以同样程度的支持，而不需要约定来干预。我有义务不采取轻率和没有希望的手段来破坏这个体制，其理由是要比从我订立的任何约定中可以推论出的理由，都远远更有说服力。如果约定中答应要做的超出这一范围，就都是既不道德而又荒谬的，那是对于一种不实在的东西、对于一种体制的约定，等于我答应以后拒绝做那些我认为对于我的同胞有利的事情。

第四章　论政治权力

共同审议是政权的真实基础——从人类的平等权利上来证明——从我们能力的性质上来证明——从政权的目的上来证明——从共同审议的效果上来证明。——对于委托制度的辩护。——这里所主张的学说和社会契约论的分歧。——附言。

关于确定政治权力的合理基础问题，在我们已经否定了最普遍提出来的那些假定之后，让我们研究一下，是不是只要对于这一问题的显而易见的理由做一番简单的考察，就可以达到同样的目的，而不必要什么精密的理论或者虚构的过程。

政权首先被认为是为人类的幸福所必要的我们所能想象到的关于政权结构的最重要的原则似乎是这样的：政权是以全体人民的名义为全体人民谋福利的，集体中的每个成员都应该对它采取的措施参加意见。支持这个原则的理由是多种多样的：

第一，我们已经讲过，并没有一个令人满意的标准，来选择出任何个人或者任何一群人去统治其余的人。

第二，所有的人都享有理性这一共同的官能；也都可以说同真理这一共同的导师有某种联系。在这样关系重大的事情上，拒绝获得更多智慧的任何机会当然是错误的；而在许多情形下，未经试验，我们也很难说哪一个人在指导他的同胞和为他们进行审议工作上可能做得最为出色。

第三，政权是为了维护个人安全而设立的机器；每个人在谋求

他自己的安全上应该参加意见似乎是合理的；而这大概也是排除结党营私的最有效的方法。

最后，在公共事务上给每一个人以发言的机会，这乃是最接近于我们应该永远不要忽视那个根本目的——不受限制地运用个人的判断。这样，每个人都会由于意识到自己的重要而得到鼓舞，在一个想象的伟大人物面前使灵魂显得渺小的那种奴性情感也就会消失。

既然承认每个人在一开始就应该参加指导全体事务，那么如果他是一个大国的成员，似乎他就有必要来协助选出一个议院；即使在一个小国里，他也应该帮助来任命行政官员①。这就意味着：第一，这是对于这些官员的一种权力的委托，第二，这是对于所要辩论的问题应该由多数决定的默认，或者说承认其必要性。

但是，可能有人对于这种委托制度提出同样的反对意见，这种意见是在谈到社会契约时引自卢梭的著作的。有人可能认为："如果一切的人都应该运用自己的判断，他在任何情形下就都不能把这种职能交给另一个人。"

我们对于这种反对意见，可以回答说：第一，一个人在真正是属于他自己的事情上运用自己的判断，和在一件已经承认是属于政府权力范围的事情上行使自己的判断，二者并不完全相同。如果说在这样一种委托制度里，有某些东西违反最简单的正义观念，这种弊害也是同政权本身不可分的。政权存在的真正的和唯一充分的解释，就是需要；共同审议的功能就是专为应付这种需要而提供

① 本书后面的一个部分会引导我们去研究这两种措施中的任何一种同维持社会秩序不可分割的程度。见第五篇第二十四章。

的最恰当的手段。

其次，这里研究的委托制度并不象这个词所含有的最明显的意义那样，指的是一个人把一种严格说来适合由他自己行使的职能交给另一个人的行动，委托，在一切符合于正义的情况下，都要求以普遍福利为其目的。受委托的个人，不是由于才能或者由于有充裕的时间，而更有可能以最适当的方式来行使那项职能，就是至少有某种公共的利益要求这项职能应由一个人或少数人而不是由一切个人亲自来行使。无论是在一切政治委托中最初级和最简单的多数表决权上，或者是在一个议院的选举上，以及在公职人员的任命上，都是这种情形。怎样行使职权和由谁来行使职权才是最有利的问题一经确定，一切关于由谁行使这个职权和应否放弃这个职权的争论，就都是无关重要的。当肯定一个孩子由一个陌生人照管能够生活得更幸福的时候，我是那个孩子的父亲这一事实就是无关紧要的了。

最后，在我的行为有害时，认为所以应该限制我是根据我的任何委托，这乃是一种错误的想法。在某种紧急情况下应该使用强力，在社会存在以前也至少同样是使人信服的①。除了绝对必要，永远不应该使用强力；而当有这种必要时，每个人都有义务保卫自己免受侵犯。所以惹事的一方的委托就不是必要的；而集体在对他进行谴责时，则把自己放在受害者的地位。

从这里所说的各点，我们可能对于政权的性质获得一个最明确的和最完全的概念。一切的人，如我们以前所讲过的②，都有其

① 参阅本篇第一章。

② 参阅第二篇第五章。

斟酌行事的范围；这个范围是受别人同样的范围的限制的。维持这个限制和注意没有人超出自己的范围，这是政权的首要任务。政权在这方面的权力是个人彼此控制以免越出范围的权力的联合。由此，集体中的个人就有了第二种间接的权限，也就是由他们自己或者由他们的代表来规定：这种控制不得以专制的方式来行使，也不许实行到过分的程度。

也许有人会认为：这里提出的应该以共同审议的方式来处理共同事务的学说，同承认一个合法的政权从社会契约得到它的权力的学说是差不多吻合的。我们看一看就可以看到它们中间的真正区别似乎主要在下述一点上。

社会契约的实质是一个人由于荣誉、信实或者言行一致而必须遵守一个约定。而按照我们这里确定的原则，他并没有什么必须遵守的东西。他参加共同审议，是因为他预见到将要行使某种权力，而要想使这个权力的行使最符合于他自己的理智的指挥，参加共同审议乃是他所看到的最好的机会。但是，在审议完了之后，他就同过去一样不受任何约束。如果他服从权力机关的命令，那或者是因为他个人赞同这个命令，或者是出于审慎的原则，因为他预见到他不服从所产生的弊害会大于好处。正是在多数情形下使他服从一个专制政体的同样的原则，也使他服从一个最自由和体制上最完善的权力机关；所不同的只是：如果权力机关的作为是错误的，他会看到这种作为在后一种政体之下比在前一种政体之下更少有可能得到纠正，因为这种作为是从全体人民的错误判断中产生的。——这一切，在讨论到服从这个问题时，我们将看得更清楚。

无疑地，我们似乎当作什么伟大辉煌的奇迹而过分地强调了这样一种想法，那就是：一个民族应该自行确定某种伟大的共同原则，而最高执政者则应该在听到这种普遍意见之后放弃自己的要求。其实，这种想法的整个价值最后必须根据这一民族决定的性质来判断。真理不能因为它的信仰者众多而变得更为真实。单人独马坚决为维护正义而挺身作证，虽然遭到成百万误入迷途的人的反对，其事迹也并不因之而减色。当然，在某种限度内，我们仍然可以承认它是一种美好的表现：一个民族能够不打折扣地行使其共同审议的职能就是一种进步，是必然会导向个人品格提高的一种进步；人们能够在主张真理上取得一致乃是他们具有美德的令人欣慰的证明；而且，一个人，虽然想象力十分卓越，仍然能够使自己的抱负服从于集体的意见，这至少从表面上看来，是在实际上证实了这样一个伟大原则——一切个人考虑都必须服从于普遍的福利。

第五章　论立法

社会能够宣布和解释法律，但不能制定法律。——它仅有执行的权力。

我们既已对政府职能的性质进行了以上的研究，看来有必要对于立法问题再做一些说明。“谁有权制定法律？掌握巨大权能可以为集体中其余的人规定应该做什么和应该避免什么的那个人或者那一群人，要具有什么特点呢？”

对于这些问题的回答是非常简单的：立法，不象通常理解的那样，是人力所能做到的事情。不变的理性才是真正的立法者，理性的指示才是我们应该研究的。社会的职能不能扩展到制定法律而只能解释法律；它不能判定，它只能宣布事物的本质所已经判定了的事情，而这种事情的正确是从当时的情况中自然产生的。

孟德斯鸠①说："在一个自由的国家里，每个人都是自己的立法者。"②在完全属于个人的事情上，这种说法是不正确的，除非是在前面讲过的那种有限度的意义上。作决定的是人的是非感，"不是象一个亚洲的法官，随着他的感情上的起伏来行事，而是象一个英国的法官，不是去制定新的法律，而是忠实地申述他发现已经制定好了的法律"③。在行政当局问题上，也应该做出同样的区别。严格地说，一切政权都是行政性的。对于我们现在所看到的人来说，似乎有时必须依靠强力来制止非正义；基于同样的理由，这个强力应该尽可能地交给集体来掌握。所以集体的权力就扩展到了对于正义的共同支持上。但是，只要集体稍一越过正义的界限，它的正当权力也就马上结束；它的成员由于必要还是可能服从它的；由于必要集体也还是可能行使这种权力的，正象一个人在缺乏明确的是非感时服从模糊的是非感一样；但是，永远不应该把这种权力同真正的责任感所给予我们的指导或者根据毫不偏颇的真理所做出来的决定混为一谈。

---

① 孟德斯鸠（1689—1755），法国启蒙学者，自由资产阶级的思想家，著有《论法的精神》等书。——译者

② 见《论法的精神》第十一章第六节（商务印书馆 1961 年中译本上册第 158 页）。——译者

③ 见斯特恩的讲道集：《论真正的良心》。

第六章　论服从

合理的服从不是建立在契约之上的。——服从的种类。——强迫的服从常常不象信任那样有害。——权威的种类。——信任的限制。——对于长上的尊敬。——政权是建立在无知上的。

政权理论赖以确定的两大问题是：政权最应该建立在什么基础之上？什么考虑使我们必须有政治服从？关于第一个问题我们已经讨论的很多，现在应该进一步研究一下第二个问题。

我们已经看到：关于政权基础的最流行的学说之一是原始契约说，这一学说断言，政治正义的准则存在于由整个集体所调节的习俗和常规之中。从这种立场出发，这些理论家不得不进一步断言：政治服从的义务的真正来源也存在于这同一个原则之中，而我们服从一个正规组织起来的政府，只不过是履行我们的约定而已。

支持这种假定的推理是很明显的。“假定居住邻近的一些人看出造一座桥、开凿运河或者修一条公路能够产生巨大的公益。他们所能采取的最简单的方式就是共同商量并为了实现这个可取的目标而筹款，每个人量力捐献出一笔钱来，作为共同的基金。在这种情形下，很明显，每个人交出他应缴的一笔款子（假定交款是自愿的），是因为他考虑到事前的协议；如果他没有理由相信邻近地方的其他人也会交出他们的捐款，他的捐助就一定是没有用处的，虽然所要实现的目的是十分可取的。”拥护原始契约说的人还可以说：“可是，政权在正规地组成之后，恰好跟这里所说的造一座桥或

者修一条公路属于同样性质的约定；也是一个集体的不同成员之间关于最能增进全体福利的规定所作的一种协商和决议。根据这个原则，人才纳税，集体的力量才发动起来去镇压外部或内部扰乱社会安宁的人。所以，每个人贡献出一份人力或物力所根据的理由是，他必须履行他的契约和作为集体的一个成员来完成他所约定要做的事情。”

反驳这个假定的意见已经在前面各章里预先谈到过。——把建立政权同仅仅为了方便或者提高生活而造桥或者开运河相比是不恰当的。政权本来应该是一种最不可抗拒的必要；它无可争论的是一件使人感到痛苦和受拘束的事情。它使别人成了我的行动的公断人和我的命运的最终的支配者。几乎生活在地球上的一切集体中的每个成员都可以理直气壮地说：“我不知道有象你所说的那样的契约；我从来没有过这样的约定，我从来没有答应过服从；所以，拿我从未订过的约定作理由来要求我做某些事情，那必然是一种不公道的强制。”一个人生活在任何特定的政权之下，一部分原因是由于必要；要逃避在某一个政权之下生活是不容易的，要放弃他所出生的那个国家也常常不是他力所能及的；另一部分原因是由于两害相权取其轻；在这种情况下，任何人也不能说他享有订立契约时所不可缺少的自由，除非能证明他有力量在某一个地方建立一个合乎他自己的理想的政权。——政权，实际上象我们所充分看到的那样，是个强制的问题而不是个同意的问题。我们的希望是：政权应该尽可能地符合人民的理想和愿望；而关于政权的组织和规章也应该尽量广泛地同人民商量。可是最后，即使组织最完善的政府，特别是在一个巨大的集体中，也不免包含着许多规

定，不但远没有得到集体中全部成员的同意，甚至在一开始就会遭到有力的虽然是无效的反对。——从所有这些推理看来，在同我判断一致的那些措施上，是可以有理由期待我乐意热诚合作的；但是，对于其余的措施，我服从的唯一说得过去的理由只能是：我不愿意扰乱集体安宁，或者我看不出这个问题有足以使我甘冒惩罚的重要性。

为了充分准确地了解服从问题，有必要注意一下这个词所能具有的各种不同程度上的含义。

一切自愿的行动都是服从的行为；我采取这一个行动，乃是服从某种观点，并且是为某种鼓动或者动机所引导的。

当行动是出于个人判断的独立的信念时，当我们不受别人随意多变的干预所支配，而是由于想到所要采取的行动本身必然效果时，那就是一种真正的服从①。在这种情形下，服从的对象是智力所决定的；行动本身可能是也可能不是为别人或整个集体所赞同的，可是，行动的直接动机并不在于取得这种赞同。

在自愿程度上次于这种服从的一类服从，是以下列方式产生的。一切的人都能拿自己同别人相比较。一切的人也都会看到，在某些问题上他同别人相等或许比别人优越，当然也会在某些问题上，别人比他优越。这里所说的优越是智力上或者知识上的优越。别人超过我的地方可能是：对于我的幸福或者利益有某种重要的关系的。例如，我要盖一所房子或者挖一口井。我可能没有时间或者财力来取得这方面必需的知识。假定是这样，那么我为

① 参阅第二篇第六章。

了第一个目的而雇用一个建筑工人，或者为了第二个目的而雇用一个技师，我就都没有做错；如果我个人在他们指导下工作，我也不会做错。可以把这种服从称之为信任，以示区别；为了从道德观点上使这种信任说得过去，唯一必要的是：从各方面来考虑，所要办的那件事由别人来办比由我自己办更为适合和更有好处。

现在必须提到的第三种亦即最后一种服从是：我所做的事情不是由我个人判断决定的，而仅仅是因为我预见到，如果我不那样做，某个不因我的意志为转移的事物就会予以专断的干预，从而给我带来有害的后果。

从这些不同的服从的说明中应该得出的最重要的认识是：对于第二种服从应该尽可能多加小心，并且应该尽可能地把它限制在狭小的限度以内。最后一种服从通常是必要的。宇宙间不以我们意志为转移的事物是很多的；我们会常常有机会预见到它们的专断的决定和行为，而这种知识在任何情形下也不会是不可取的东西；所以我们的行为就必须而且也应该由于它们的干预而有所改变。正如我们常常提到的，道德完全在于对后果的估计；谁能在自己处境所许可的情形下创造出最多的利益，谁就是真正有道德的人。应该使人完全心满意足的最高尚的道德，实际也指的是行动本身一定会产生的效果。但是，如果我们在自己的行为方式上不考虑别人的专断决定，我们也是完全不可原谅的。假定有一个不太重要或效果不大的行动，从它本身来看是可以做的，可是如果我知道，我要是做就会遭到死刑的惩罚，那么十分肯定我就可能有义务不做。

常常出现这种服从所带来的害处，以及我们应该在情况许可

的情形下尽量防止受到它的干涉所根据的理由，这些我们都已经阐述过了①。不过，从考虑到惩罚而产生的服从同建立在信任上的服从习惯相比，却不是那么严重的腐败堕落的根源。因考虑到惩罚而服从的人可以在最根本的意义上保持他的独立自主。关于一切道德义务和社会义务，他的判断都可能是正确的，他的目的也都可能是坚决的。他可能使他的智力既不受诱惑也不被混淆；他可能完全看得到别人的错误和偏见，并由此发现自己有必要加以适应。一方面引以为憾、一方面又适应客观需要的人，即使在这种控制下，也仍然有可能发展他的辨别能力和智慧。

在服从的过程中可以产生的最大害处是它会在一定程度上引导我们离开自己的独立的见地。一般的和不受限制的信任必然含有这种要求。在这一点上，我们对于一个在服从状态下的人所可给予的最好的忠告是："必要时，你可以顺从；但在顺从的同时要加以批判。遵守你的地方长官的非正义的命令吧！明哲保身和对共同安全的考虑可能要求你这样做；但是不要以错误的宽恕来对待这些命令，不要漠然视之。服从，这可能是对的；但是要谨防崇拜。除了智慧和技能以外，我们什么也不崇拜。政权可能授给最恰当的人选；那么他们就有资格受到尊敬，这是因为他们的智慧而不是因为他们是统治者；政权也可能授给最恶劣的人。服从有时在两种情形下都是正确的：虽然你要向北去，但你也可以向南跑以避免同由那个方向奔来的野兽相遇。但是必须注意不要混淆完全没有关系的东西，例如，纯粹政治上的服从和尊敬。政权不过是一种正

① 参阅第二篇第六章。

规的强力；强力是它得以要求你注意的东西。个人要做的是说服；集中的强力的主旨不过是使一种比说服简单些的影响更一贯和更永久而已。”

如果考虑到服从的对立面——权威，对这一切就会了解得更清楚。我们不妨再回顾一下上述的三种服从。

第一种权威就是理性的权威，真正的理性或者仅仅是被认为是理性的权威。在这个意义上使用权威和服从这两个名词，同在下列两种意义的任何一种上比起来都是比较少见的。

第二种权威，是依靠它所说服的人的信任来取得其效力的，是发生在这样一种情况下的：我没有得到某种知识足以使我形成一种合宜的见解，因而对于另一个人的已知的意见和决定给以或大或小的尊重。这似乎是权威这一名词的最严格的和最确切的意义，犹如服从的最精确的意义是指由尊敬产生的顺从一样。

在我们提到的三种意义上的最后一种权威，是在这种情况下产生的：一个人的命令一经发出就是不能被忽视而不受惩罚的；他的要求伴随着一种制裁，违者将受惩罚。这是恰好同政权观有关的那种权威。把依靠强力的权威同来自崇拜和敬服的权威混为一谈；把遇到野兽的情况下我改变自己的行为同由于更优越的智慧而改变自己的行为混为一谈，是违背政治正义的。这两种权威可能碰巧为同一个人所有，但它们是完全有区别的和彼此无关的。

把这两种权威混为一谈所造成的后果，比起直接和彻底的奴役更加容易引起人格的堕落。信任的原则和它应该有的限度是能够简单而明确地加以说明的。我应该在我的机会和处境所允许的最大限度内运用我的理解力。人之成为万物之灵是同他使用自己

判断力的程度成正比的。我由于不可抗拒的需要而对之屈从的不是我自己的判断，只有在它能够逐渐束缚我品格上的无畏精神时，它才会使我堕落。对于某些人来说，其后果也许是无害的。但是，当我自愿地放弃自己的智力并把我的良知交由另外一个人来掌管时，其后果就十分明显了。那样我就成了一个最胡闹的和最有害的动物。我毁灭了自己作为一个人的个性；和作为一个动物的力量而服从同我有关的这样一个人，他碰巧在欺骗和诡诈上超过他人而又对诚实和正义的约束最无所顾忌。在人类进步希望所在的可喜的智力斗争上，我放弃了自己的一份责任。我不会有真正的坚定，因为坚定是信念的产物。我不会有自觉的诚实，因为我不了解我自己的原则并且从来没有使这些原则经受过检查的考验。我成了非正义、残暴和堕落的现成的工具；如果有时候我没有被用来为这些目的服务，那是出于偶然而并非由于我自己的警惕和正直。

我们必须首先求助于自己的智力，然后，无疑地，才能谈得上给别人以信任。在一个公正的研究者的思想上发生影响的考虑是很多的，这些考虑或者加强他的见解，或者使他感到自己的见解可疑。在这些考虑中间，他不会拒绝考虑现代人或者任何前代人的见解。同时，在一般研究上，别人判断的权威性也很少会占很大的分量。或者是有同等才能和同样正直的人曾经拥护过问题的正反两面；或者是他们的偏见和据以判断的材料不足以至极端削弱了他们的证明力量。此外，被严格称为见解的唯一基础乃是见解本身的原有的证据；我们必须根据这种证据做出判断；别人的决定除了使我们对于自己的认识是否正确增加或减少怀疑外，不能

有任何影响。信任的直接功能是以具体情况许可的最好的方式来补足我们的知识上的欠缺；但是，严格说来，它永远不能提供知识本身。它的恰当的用处与其说在理论和原则的事情上，毋宁说是在立刻就要决定的那些行动的条件上。因此，我也许不应该轻视某些人的建议，即使我认为他们用来支持自己建议的理由是有问题的；因此，我应该象以前所说的那样，在特别需要的时候，相信另一个人学过的技术，而不是相信我自己，因为我从来没有学过那种技术。除了我的处境要求我行动外，在我不能靠真正是我自己的知识的帮助来做出决定的问题上，比较聪明的做法是避免做出任何决定。

在一切时代和一切国家里，一贯向人类灌输的一种教训就是崇拜长上。如果这句格言的意思指的是在智慧上超过我们的人，那是可以承认的，不过需要附有某些条件。但是，如果它的含意仅仅是指在地位上高于我们的人，那就没有比这个更违反理性和正义的了。他们已经在某些方面占了我们的便宜而且提不出什么正当的理由，难道这还不够吗？难道我们还必须在他们面前贬低自己的勇气，放弃自己的独立性吗？为什么要因为一个人生而具有某种特权，或者因为机缘凑巧（因为，如我们已经看到的，智慧之要求人们尊敬和权力之要求人们尊敬是完全不同的）使他在我们国家的立法或者行政部门占有一席位置就去尊崇他呢？让他满足于靠强力取得的服从吧；因为他只配得到这种服从。

崇拜比我们聪明的人是可以被承认的，但必须附有相当的限制。如我们已经看到的，我理应把某些任务，比如建造房屋或者教育子女等，托付给一个能够最出色地完成这些任务的人。在我相

信一个人有某种技术，而我自己不能期望获得这种必需的技术的情形下，我应该选定他并在他的指导之下来行动，那可能是对的。但是，在于一切人的智力范围的普遍正义问题上，如果我不努力发挥我的能力，或者我被发现由于尊重另外一个人的见解而不根据我自己能力使我做出的结论去行动，那么我就是背弃了义务对我的要求。我们这里所说的崇拜是指促使我们产生某种服从的崇拜，另外还有一种结局仅仅是敬服的崇拜，这种崇拜不但远不应该受到这些严格的限制，而且我们理应用之于一切具有令人敬服的品质的人。

一个儿童应该向父母或者不如说向年岁较高和经验较多的人所表示的尊敬也应该受制于已经说过的那些规律。无论什么时候，只要我有充分的理由相信另外一个人在应该做的事情上比我自己知道得更清楚，我就应该尊从他的指导。但是他所具有的优越性必须是显而易见的，不然我的做法就是说不过去的。如果把每一种可能性都当作优越性来考虑，我就永远不能根据自己思索的结果去行动。一个人的思想和另外一个人的思想本质上是有区别的。如果每一个人都不保持他的个性，所有的人的判断都会成为软弱无力，我们共同的智力发展就将遭逢难以形容的迟滞。由此可以推论：无论什么时候，当一个儿童有理由怀疑他的父母是否具有他所没有取得的基本知识时，他的尊重就是错误的。对于普遍福利最必要的是：一旦适当的时刻到来，我们就应该立刻摆脱掉幼稚状态的束缚；人的生活不应该是一个永恒的幼年时代；人应该为自己做出判断，而不应该被教育的偏见或者国家的制度所束缚。

所以，对于一个要求我们尊重政治权威和对长上表示敬意的政权，我们的回答应该是："你有权束缚我们的身体，限制我们的外在行动；这种限制是我们所理解的。宣布你的惩罚；我们将选择屈从还是承受。但是不要想奴役我们的思想。你可以炫耀强力，因为那是你的职权所在；但是不要想诱骗和迷惑我们。服从和外表的屈从是你有资格要求的一切；你没有权利强迫我们尊重和命令我们不去发现并反对你的错误。"同时应该说明的是：我们并不因之就应该对政权的一切措施都表示反对；但是，只要有严格的政治服从的问题，也就一定会有对政府的非难。

我们应该注意从这些原则产生的一个必然的结论。在一切情形下，信任都是无知的产物。正如上面所说的，在"同样属于一切人的智力范围内的普遍正义问题"上，信任一定会随着智慧和道德的增长而有所减少。可是，属于政权机关的问题都是普遍正义的问题。一个有觉悟有道德的人，只能在政权的规章恰巧符合他个人的判断，或者由于情况必要而不得不权宜屈从时，他才遵照政府的规章办事。他不会由于信任而那样做，因为他自己已经按照他的义务研究过这一行动的得失；他并没有对一种骗局失于觉察，这种骗局想要使我们相信政权有一种局外人不应该认为可以洞察的奥秘。现在我们已经充分了解到政权的管辖是建立在见解上的①，为此，我们仅仅拒绝使暴力来加以推翻是不够的，见解必须达到足以促使我们给予实际的支持的程度。一个国家里的人只是不去进行激愤的反抗，而他们的真正情绪却谴责和轻视一个政权的组织，

① 参阅第一篇第六章；第二篇第三章。

这一政权就不能在这个国家里存在下去。换句话说，政权除非依靠人们的信任，就不能继续存在，正如没有无知也就不能产生信任。政权的真正支持者是那些软弱而缺乏知识的人，不是那些聪明人。软弱和无知的程度越减少，政权的基础也就越趋于衰退。但是，不应该因考虑到这种结局而惊惶失措。这样的下场将是政权的真正无疾而终。在任何时候，如果能消灭盲目信任和缺乏独立见解，代之而起的必然是在促进普遍福利上的非强制的全体一致。但是，无论在这一方面的结局和政治社会将来的演变如何①，我们都应该记住政权的这一特点和用它来作为政权本身的普遍的检验标准。我们在本篇开头发现政权的存在是由于少数人的错误和邪恶，现在我们看到，除了依靠许多人的幼稚的盲目的信任以外，政权是没有其他方法使自己长久存在的。人类会不会有一天从现在的屈从和半开化状态中解放出来，这一点可能在某种程度上是值得怀疑的，但是我们不要忘记，这就是他们的处境。记住这一点，对于个人是有好处的，并且最后可能对于全体都会有利。

第七章 论政体

人性的一致。——人拥有知识的程度有所不同。——对不完善的社会结构的评价。——实现改革的方式。——推论。

还有一个同一般政权原则有关的问题，似乎应当在这里加以

① 参阅第五篇第二十二、二十四章。

考察。“有没有一种最接近于完善的政权结构，应该规定由一切国家采用；或者，另一方面，是不是不同的政体都最适合于不同国家的情况，是否每一种政体在特定的地方都是值得称赞的，而适合于移植到另一块土地上去的，却一种也没有？”

这两种可能的后一种，是通常流行的主张；但是它却有明显的值得反对之处。

如果一种政体能使一个民族感到幸福，那么它为什么就不能对于另一个民族的幸福有同样的贡献呢？

人类相似之点比他们不同之点要多得无穷。我们有同样的感官，使我的感官感到痛苦的那些刺激，通常也可以想象会成为你的痛苦的来源。不错，人们在习惯和爱好上各不相同。但这些都是偶然的不同类别。对于一般人来说，最完善的境界只有一种，最可敬的东西只有一种；对于一个思想健全的人来说，能够产生最巨大快感的东西也只能有一种。其他一切都是偏差和错误；是应该医治而不应该加以鼓励的弊病。肉体快感，或者精神快感，绝对地说，都是至高无上的、最最可取的。我们不应该过分重视堕落的爱好。例如，长期安于奴役生活的人，对于这种生活的可憎恨，无疑是不会有很敏锐的感觉的；甚至还可以找出忍受奴役而毫无怨言的例子。但是，这不能证明奴役生活就是这些忍受者应有的适当处境。我们应该对于这样的人说：“你甘心忘记人类一切优越之处，但是我们要唤醒你。你满足于无知，但是我们要启发你。你不是禽兽；你也不是顽石。你可悲地忽视自己最宝贵的权利，虚度了你的一生。但是，你是懂得巨大的快乐的；你生来就应发出善行的光辉，漫游知识的园地，为无私的喜悦而激动，让你的思想开展起

来，以便接受物质世界的奇迹和规范普遍幸福的原则吧！”

如果看来，对于一个人有利的东西，应该在最重要的情况下被看作是对其他人最可取的，那么，这个适用于一切其他道德影响的来源的同一原则，对于政权也会是适用的。每种政治制度对于它所存在于其中的民族的精神状态都必然会产生一定影响。有一些制度对于普遍利益要比其他制度更加有利或者更加无害。明白道理的政治家一定会愿意看到最有助于人类进步、最有助于获得高尚而持久的快乐的社会形式得到普遍实现。

从这个问题的绝对形式来看，这就是它的真正理论；但是有些情况限制了这些原则的普遍性。

赠送给一个人的最好的礼物，只有在这种礼物受到重视时才有价值。你给我许多好处而我既不了解也不乐意要，那就徒劳无益了。理解力是每一个人的重要组成部分，在改变或者改善他的状况的任何尝试中，是不能随便加以忽视的。尤其政权是建立在见解上的；企图用同人的想法不相符合的办法来统治他们不能设想是会有好处的。所以，仅仅由于看到一种政体的绝对优越性就断然采用，而不考虑公众的思想状况，这种办法一定是荒谬而有害的。有觉悟的，热爱人类的人无疑会把最美好的政体当作他的理想和努力的最终目标。但是，他会反对操切行事。建立这种政体的唯一可靠而顺利的方式，乃是通过普遍一致的赞同。

同对问题的这一观点得出来的结论，在某种程度上是有利于本章开始时提出的那种通常流行的想法的。

“不同的政体最适合于不同国家的情况。”不过，从政体本身来考虑，只能有一种形式优于任何其他形式。除了有助于人类最美

好和最快乐的状态的那种社会形态，其他任何一种形态最多也不过是容忍的对象而已。它一定在许多方面是不健全的；一定会产生弊害；一定会助长非社会的和不道德的偏见。但是，从整体看来，它可能象人体上的某些赘疣和缺陷一样，要想立即除掉它，一定会带来更大的害处。在人类社会这架机器上，全部轮子都必须一齐转动。谁想要猛然把任何一个部分提得比其他各部分都高，或者强迫一个部分脱离其他各部分，谁就一定是自己同时代人的敌人而不是造福者。

不管怎样，从我们已经详述过的一些原则看来，人类的利益要求逐步但却是不间断的变化。谁以这些原则来规范自己的行为，谁就一定不会冒然主张立即废除一切现存弊端，但是他也一定不会以虚伪的称赞来助长弊端。他也一定不会宽容这些弊端所造成的罪恶。他一定会说出他所能发现的关于人类真正利益的全部真理。根据一种博爱精神讲出来的真理，既没有狭隘的怨恨，也没有愤怒的谴责，是不会有什么危险的，并且就它自己的作用来说，也一定不会不在听者身上引起同样的精神。真理，不论其阐明的方式是如何毫无保留，但在它的发展上一定会是循序渐进的。真理，只能逐渐地为其最勤勉的信徒所充分理解；并且将以更加缓和的速度灌输给社会上一大部分人，使他们成熟到能对他们共同的制度进行变革。

此外，如果理智上的信服是在一般事情上指导我们行动的指南，我们将会有许多改革，但是不会有革命①。既然只能以渐进的

① 参阅第四篇第二章。

方式对公众进行教育，集体中暴力的爆发就绝不会是教育的最大可能的结果。革命是激情的产物，不是清醒而冷静的理性的产物。一定是一方有对于改革的顽强反抗，才会在另一方引起一举而实现新制度的愤怒的决定。改革者一定是在遭到不断的反抗，为反对者的阴谋诡计所激怒之后，才处于一种绝望的状态，并且想象要实现改革就必须在第一次有利的时机中实现全部改革。所以，公众幸福的有力支持者对于掌握国家特权的人所应该提出的要求看来一定会是："不必给得太快；不必给得太多；但是要有给我们一些东西的不断想法。"

无论我们用什么观点来分析这个问题，政权都不幸充满了引起谴责和怨恨的动因。人类的真正利益所要求的是不断的改革和刷新。但是，政权却永远是改革的敌人。政权"把手放在社会的发条上，制止了它的活动"这个对于一种特定的政权制度所作的有名的评论①在很大程度上对于所有政权制度都是适用的。政权的倾向是使弊端永久存在下去。凡是一度被认为正确的和有益的东西，政权就没法传之于子孙万代。政权同人类的真正倾向相反，教导我们向后看去寻求完善，而不是让我们前进。政权鼓励我们从我们对祖先的决定的怯懦的崇拜中而不是从改革和进步中去寻求公众福利，好象人类思想的特性是总在退化，从来也不前进似的。

人是处于不断变化的状态之中的。他不是变得更好就是变得更坏，或者是改正习惯或者是把习惯固定下来。我们被安置于其下的政权不是用煽风点火的方法来助长我们的激情和偏见，就是

① 指斯巴达人的政权，参见洛根：《历史哲学》第69页。

倾向于用逐渐阻止的方法来消灭它们。事实上，不可能想象有哪个政权会具有后一种倾向。成文制度由于它本身的性质，是趋向于阻碍思想活动和进步的。把缺点固定下来的任何计划都一定是有害的。在今天是一种相当大的改进，在将来某一个时期，如果仍旧原封不动，就会成为国家机体上的缺陷和毛病。我们热烈希望的是：每一个人都能有足够的智慧来管理他自己，而不需要任何强制束缚的干预；并且，因为政权即使在最好的形态下也是一个弊害，所以我们所抱的主要目的就应该是：在人类社会的普遍和平所能允许的情况下统治得越少越好。

第四篇 见解在社会和个人中间的作用

第一章 论抵抗

第四篇的主题。——主题的第一部分。——抵抗问题的提出。——一个民族的抵抗。——民族这个名词的含混意义。——军事征服案例的研究。——多数人的抵抗——少数人的抵抗。——民族这一名词的另一个含混之处。——自由的性质。——附言。——个人的抵抗。

在原来计划的研究方面取得某些进展之后，现在我们也许应该回顾并考虑一下我们的进展程度。首先，我们已经考察了同我们所研究的主题有关的人类的能力问题；其次，我们已经说明了建立在正义和普遍利益上的，同一切政权都无关的并先于一切政权而存在的社会原则；最后我们曾经试图确定最合理的政权组织必须具有的基本条件。现在我们已有可能进一步研究政权的各种目的，并根据前面的推理所指明的方向得出同这些目的有关的一些结论。但是，还有各种各样的问题，虽然在以前的研究项目中没有提到，可是对于我们的研究相当重要，因而可以作为本书其余部分的内容。它们属于不同种类并且在某种程度上又是彼此不相联系的；不过也许可以适当地把它们分为两部分，即怎样使个人的不成熟的见解对于社会改革产生实际效果和舆论怎样在改变个人行

为上起作用。

我们已经看到，政权所主要依靠的就是迷惑。不管政治体制多么不完善，其治下的人通常总是被说服要对它崇拜和盲目的尊敬。英国人的特权和德意志的特权，最纯正基督教国家①的光荣和天主教国王②的神圣尊严，每种说法都给个人一个夸耀的题目，他们或者分享到或者自以为分享到这些名词被认为代表的好处。每个人都惯常认为自己无论出生在什么国家，都是上天特别眷顾的标志。破除这些成见的时候是可能会到来的。人们用真理来洞察政权的奥秘并毫无偏见地看待自己国家体制的缺点和弊害的时候是可能会到来的。从这种新秩序中将产生一系列新的义务。当公正无私的精神占优势而忠心成为腐朽的时候，我们就应该探究在这种思想情况下所必须采取的行为。我们然后就必须在对于非正义和灾难视而不见以及剧烈的暴力和怨恨精神之间，维持一种真正的中庸之道。那些能够纯粹按照真理来看这些问题的人，有义务为有效地消灭独占和掠夺而努力。但是，有效的消灭不能通过粗糙的计划和激烈的措施。可以猜想采取这些办法的人是出于激情而不是出于善意。真正拥护平等的人是不会鲁莽从事，不会抱有暴动和骚乱的疯狂企图的，而会努力去发现一种办法，通过它来使自己的能力得以发挥出最大的和最长远的作用。

整个这一问题同研究抵抗是否适当以及抵抗应采措施都有密切的联系。这种研究必然在一切关于政权问题的著作家的论说中占有一席地位。"最坏的政权和最好的政权是不是同样都应该为它

①② 分指法国和西班牙国王。——译者

们的人民所容忍呢？是不是在任何情况下，受到政治压迫的人都不应该拿起武器来反对压迫者呢？或者，如果应该的话，压迫一定要达到什么程度，反抗才算说得过去呢？弊害总是会有的，因为人类总是会有缺点的；什么性质的弊害是我们仅仅用语言去反对就算是怯懦，而真正的勇气一定会要求我们不再忍受的呢？"

没有什么比这个更关系重大的问题了。在研究这个问题的时候，哲理几乎会失去自己的本质；它不再是空论而成为行动者。由于一个勇敢而坚决的党派在自己思想中作出的决定，成千的人的生命可能会终止。一个专事空论的研究家，如果生活在一个弊害显著怨声载道的国家里，当他用理性来衡量这个问题的时候，往往并不了解他所企图说明的那些东西早已为他的很多同胞所认识了。让我们以这种关系重大的研究所要求的严肃态度来考虑这个问题。

抵抗可以产生于公众或者个人的紧急情况。人们通常说："一个民族有权利摆脱任何通过篡夺而当权的权威。"这里一个公认的毫无疑问的主张，自然也没有任何主张看来能比它更为有理。但是，如果我们仔细地研究它，我们就会发现同他有关的一些含混的情况。我们所谓的一个民族是什么意思呢？是整个人民都牵涉到抵抗中呢，还是只有一部分？如果整个人民都准备抵抗，那就是整个人民都相信这种篡夺是非正义的。一个人或者少数人能够对于整个民族实行遭到普遍反对的篡夺，这是一种什么样的篡夺呢？政权是建立在见解上的①。坏的政权在它象梦魇一样压在我们身

① 参见第一篇第六章，第二篇第三章。

上妨碍我们的一切活动以前，须先欺骗我们。在一个国王和贵族院能够对一个民族行使任何权利以前，这个民族必须普遍学会尊敬国王和贵族院。如果一个人或者一群人没有得到任何事前赞成他们的偏见的支持，就想在一个国家里行使主权，他们会成为嘲笑的对象而不是被认真抵抗的对象。消灭赞成任何现有制度的偏见，这些制度本身也会遭到同样的废弃和轻视。

有时人们认为："一支外国的或本国的军队有可能在完全违背一个民族意志的情况下去加以制服。"至少本国军队在某种程度上会具有一般人民的思想感情。越是防止军队受到一种学说的薰染，这种学说就大概越会肯定地得到传播并且传播得越迅速。假如你表示害怕我抱有某种见解或者听到某些原则，你反而必然迟早会引起我的好奇心。本国军队永远不会成为在紧急关头支持暴政的非常可靠的工具。外国军队在一定时期以后也会被同化。如果问题是特意要调进外国军队来支持摇摇欲坠的虐政，那就会不可避免地引起极大的恐慌。这些人可能适合于把暴虐的统治维持下去；但是谁来发饷呢？一个软弱的、迷信的或者愚昧的民族可以被制服于外国的枷锁下；但是主张精神和政治独立的人则会培养出性格大不相同的门徒来。同他们的洞察力和辨别力展开斗争，暴政就会感到自己无能为力，命运不长。换言之，或者人民没有享受自由的觉悟和准备，那么这个斗争和斗争的后果将是真正可怕的；或者他们政治认识上的进步具有决定性，那么谁都会看到企图靠驻军和外国武力来使他们屈服是多么无效和不能持久。根据后一种假定，崇奉自由的派别一定是人数众多的。他们是真正精力旺盛的人并且有一个同他们的热情相称的目标。他们的压迫者人数少，

并且堕落成为没有生命的机器，社会在广大的土地上彷徨无望；因而实际是可怜而不是可怕的对象。他们的人数和智能每一小时都在减少；另一方面，每一刻的迟延都使自由事业获得新的力量，使自由战士更加坚定。人们不会坚决反对短期的迟延，如果他们想到短期迟延所包含的和最后成功的好处和必然性。同时，这些推理取决于这样一种可能性，那就是不使用武力也可以圆满地和有效地达到自由的目的；如果能够看到在一种情况下，整个民族没有任何其他方法来防止被奴役，那么他们转而拿起武器就无疑是说得过去的了。

适用于整个民族的这些推理，不要加上什么变化，就可以同样适用于一个民族的绝大多数。一个民族的多数是不可抗的；它也同样地不需要借助于暴力；我们同样没有什么理由期待任何篡夺者会疯狂到同多数人进行斗争。如果有时看来并非如此，那是因为我们以下列两种方式，使多数这个名词欺骗了自己。首先，性情乐观的人容易有过高地估计自己同党的力量的危险，这乃是再明显不过的事。他也许只同有他那样思想的人交往，因而很少数的人在他的眼睛里就象是整个世界。向不同性情和不同生活习惯的人问一问，现在在英格兰或者苏格兰有多少共和主义者，你会马上得到极其相反的答复而感到吃惊。一个性情乐观的人也有许多荒谬的看法，初看起来是天真的和甚至于是有益的，但是一切正直和认真的人，都会在这种可能性面前感到踌躇，那就是他应不应该让这样一种荒谬看法，鼓励他使全民族投入暴力行为而造成一片血海。一个人为了他从道德估计或者政治估计上得出来的不可靠的推论就自动发出死刑的命令，或者首先拔出就地正法的刑刀，他的

心的构造一定与众不同。

第二种隐藏在多数这一名词下面的假象，不在人数问题上而在觉悟的性质和程度上。我们也许说，多数人是不满意现状的并且希望有某一种特定的改革的。但可怕的是：这个多数的大部分时常不过是学舌的鹦鹉，他们只是在这个懂得很少或者完全不懂的问题上上过一课而已。他们不喜欢的是什么呢？也许是一种特定的捐税或者某种暂时的不平。他们不喜欢从暴政中产生的罪恶和无耻并且渴望在另一种情况下会在他们思想中培养起光明磊落的道德么？不是的。他们怒形于色并且想象自己十分公正。他们渴望的是什么呢？他们并不知道。大概很容易就能证明他们自以为渴望的并不比他们所恨的好多少。他们所恨的不是人类品格的普遍堕落；他们渴望的也不是人类品格的提高。当我们说的是在这种幼稚的无知状态下的人，却说一个民族的多数站在政治维新的一方，那是对于人类智力的侮辱。这样的人被煽动起来破坏现存的制度，并让他们粗暴地把政治改革的工作掌握在手里，任何国家也不会遭到比这更大的不幸。

这里列举的每种假象都有一种明显有效的对策——即时间。怀疑改革家是不是在一个国家的居民中占真正多数吗？怀疑多数人是不是真正了解他们自称希望得到的东西，因而怀疑他们是不是已经成熟到能够接受这个东西并有能力把它维持下去吗？略等片刻，这些疑团大概就会以最热衷于人类幸福和进步人们所希望的方式得到解决。如果独立和平等的理论是真理，我们就可能期待它每一小时都得到信徒。这种理论讨论得越充分，对它的理解也就越透彻，而它的价值也就越能为人们感觉得到并予以珍视。

如果多数的状态是值得怀疑的，很少几年，或者更短的时间，就会使它成为无可争论的问题。现在正在整个宇宙间为自己抗辩的伟大的人道主义事业只有两类敌人；那些主张复古的人和那些主张维新的人，主张维新的人不耐烦悬而不决的状态，往往粗暴地想打断深思熟虑的人力图在这个世界上实现的那种平稳、持续不断、迅速而可喜的进步。如果那些最热衷于这些重大问题的人能把他们的努力限制在以每一种可能的方式来传播研究的精神并抓住一切机会来增加和推广政治知识，人类就一定会幸福起来！

可以设想存在的第三种情况是：在这一国家里，政治改革已成为广泛注意的问题，但并非整个民族或其大多数想要这种改革，而维新者却是绝对的少数。在这种情形下，如果企图用暴力来推行我们可能偶然同意的社会制度，那真是最无可辩解的了。第一，如果一些人对于一种利益的优越性还没有认识，他们就还没有成熟到可以分享这种利益。如果一个民族对于自由还没有热爱，他们就还没有资格享受自由的生活。企图过早地驱使人类进入他们完全没有准备的局面，不管这种局面抽象上讲多么优越，也不可避免会产生最可怕的悲剧。第二，企图用强力把我们的想法强加于人是一种最可恶的迫害。别人和我们同样有资格认为自己是对的。一切权利中的最神圣的是：每一个人，在支配自己行动和自己斟酌行事上，都有自己的一定范围，是不得为别人过度的热心或者专横的性情所侵犯的①。强迫人们采取我们认为是对的东西是一种不可容忍的暴虐。它导致无限的混乱和非正义。每一个人都认为自

① 参阅第二篇第五、六章。

己是对的；如果普遍都采取这种做法，人类命运不会再是一个说理的问题，而会成为一个恃强、跋扈或者运用权术的问题。

用在前述"一个民族有权利来用武力摆脱任何篡夺的权威"的命题中的民族一词还有另一个含混之处。民族是一个可以任意使用的词。哪一个更适合于被称为一个民族呢？是俄罗斯帝国还是伯尔尼州[①]？或者被偶然赋与那个名称的一切东西都是民族呢？最确切的提法似乎是：任何数目的人能够为他们自己建立和维持一种同他们自己的见解相符合的互相制约的制度，又不对于其他相当数目的人强加一种同这些人的见解不相符合的制约制度，都有权利，或者更恰当一点说，都有义务采取摆脱篡夺的权威的措施。任何人，或者一群人把自己的感觉强加给和他们抱有不同见解的人，绝对地说来都是错误的，并且在一切情形下都是令人遗憾的；但为了重大的利益，也许在某种程度上必须引起这种弊害。所有的政权都包含有这种弊害作为它的一个基本特征。

有一种情况很重要，应该在这里提出来。肤浅的思想家非常强调人的外部处境，却很少强调他们的内心感情。坚持不懈的深入研究大概会产生一种与此相反的思想方法。如果我们能设想人们处在一种外部自由的状态中，而不必有豪迈、活力和坚定等品质——这种精神也就是使自由状态成为可贵的差不多全部因素——那么，自由这种情况也就没有什么可贵的了。另一方面，如果一个人具有这几种品质，他也就不会再想要什么别的东西了。他是不会堕落的；也不大容易变成无用的或不幸的人。他嘲笑专

① 伯尔尼州是瑞士的一个行政区划。——译者

制制度的软弱无力；他使自己的生活充满了和平宁静的乐趣和孜孜不倦的善行。个人自由之所以可取，主要在于它是取得和维持这种心境的手段。所以急于要推翻和打垮世界上得之于篡夺的势力，乃是本末倒置。使人聪明起来，这种做法本身就能使他们自由。个人自由是这样做的自然结果；没有一种得之于篡夺的势力能够同见解的坚强相对抗。这样做了之后，每一件事情都将循序地在一定的时候相继实现。人如此热衷于进行打击而如此缺乏运用理性的恒心，这是多么不幸啊！

在上一个世纪传布开的自由说的拥护者如果没有不知不觉地给抵抗问题带来一种混乱，这个问题本来也许不会争论这么久的。抵抗可以用来排除施加于整个民族的伤害，或者直接适用于个人身上。以前的推理主要适用于第一类。对于一个民族的伤害大多具有长期的性质，所以在对策上容许最大限度的冷静思考。个人可能为暴政的一个特定行为所伤害乃至毁灭，但整个民族不会这样的；对于整个民族的主要危害在于一个单一行为中所预示的，将要被继续行使的非正义。抵抗，从这个名词应用在政治问题研究上的意义本身来看，是指对于一个已经建立起来的权威将要采取的一种行为；但是一种多年的不平显然应该导致一种逐渐的和温和的对策。

由于同抵抗相混淆而迷惑了某些研究家的一个考虑乃是关系到一般称做自卫的行为；自卫，更正确地说也就是每个人必须尽其全力反抗任何对他自己的或另一个人的强烈攻击的那种义务。从问题的提法看来，这是一种不容迟延的情况；对策之是否有效完全依靠采用的时间。这种情形下的原则是容易推断出来的。暴力是

一种权宜手段，其使用乃是非常值得遗憾的。它同智力的性质是不相容的，而智力除了用确信和说服之外是不可能提高的。暴力使采取暴力的人和遭受到暴力的人都会堕落。但是，似乎的确有某些情况，其紧急性质迫使我们不得不采取这个有害的权宜手段：换句话说，在有些情形下，不用暴力去猛烈抵制某个人的恶行所产生的危害将大于使用暴力所必然会造成的危害。由此看来，在凡是能够使暴力行为说得过去的情况下，抵抗是正当的，这种说得过去的根据在于：采用暴力干预所产生的好处要大于避免采用所产生的好处。

可能发生这种情形，例如有人要杀害一个有用的和可贵的社会成员，我们除去立即抵抗外几乎没有任何其他办法能够阻止这件事情的发生，在这种情况下，甘冒让这种危害性很大的灾难发生的危险，就无法为我们自己辩解了。但是，在个人遭到集体权力的压迫时，这种理由是不是也能使我们的抵抗说得过去呢？假定有一个国家，其中某些最优秀的公民被一种猜忌多疑的暴政选作复仇的对象，任何一个人，即使是一个已经判决了的重罪犯或者杀人犯，如果偷偷地躲避开法律的执行，我们也不应怀疑他是应该受到称赞的；更不要说刚刚提到的那些最优秀的公民了。但是那些仍然自由的怀有好意的公民是不是应该起来支持他们的受迫害的同胞呢？一切愿意采取这种行动而又担心自己的行为是否在道德上正确的人，必须用上述两个理由之一来加以衡量，这两个理由就是：或者他奋起的直接目的是为了国家制度的改革，或者是按照被迫害的那些人的价值来做出估计。这两个理由的第一个已经充分讨论过；现在我们就假定他坚持这种目的一直到底。这里，如我们

已经看到的，作为一个道德问题，整个的关键在于从使用抵抗中产生的相对利害。自卫这一名词通常所指的抵抗和在发展中必然会同国家政权相冲突的抵抗，二者之间实在有很大的不同。前者是个一时的问题；如果在你行动的那一刻获得成功，你可以期待得到行政当局的赞扬而不是控诉。但是，在后一个理由下，除了推翻政府本身以外，目的是达不到的。即使我们所假定的那些人的生命可贵得无以复加，其可贵之处也必然会为以后发生的更大的问题所吞没。正是这些更大的问题才是我们应该注意的；如果我们容忍自己不期然地采取一种行动，以至引起事与愿违的结果，我们就应该受到责难。个人的可贵是不应该忘记的；有些人的安全是应该为我们用关切的心情加以珍视的；但是，我们很难想象有一种情况，应该为了这些人而使成千上万人的生命和成百万人的命运遭到危险。

第二章　论革命

一个公民对于国家组织的义务。——没有一种政权机构是尽善尽美的或者是不能再改善的。——革命措施在实行时期有害于独立精神——有害于知识的探讨。——革命措施的实行时期。——革命伴随着流血——其效果粗糙而不成熟——成功并不肯定。——智力上的信念乃是消灭政治弊害的充分手段。——信念的发展不是迟缓无力的——不是靠不住的。——在某些情形下革命是应予追求的。

抵抗和革命的问题是密切相关的。所以，在我们结束这一部

分内容以前，应该对通常称之为革命的这类事件的性质和效果，以及一个善良的公民对它应有的看法进行一番研究。

在这方面，首先出现的一种意见是：对一个善良的社会成员来说，他的国家组织的反对者并不是不足取的。

同这种主张相反，有人说："我们生活在这个国家组织的保护之下，而保护既是一种好处，就使我们不得不拥护这个组织来作为回报。"

关于这一点，我们可以这样回答：第一，这种保护的好处是可疑的。如果说文明是一种好处或者我们还可以承认；虽然文明，在某种程度上是为欧洲的每一个国家的政治组织所保全的，但是不能把它看作是一个不良的政治组织的特点，或者是同任何政治组织的缺点不可分的。一个善良的社会成员大概总渴望有利于文明事业；但是他对于这一事业的热爱很可能激起他使文明从腐败的和不公正的政治制度的泥坑中得到解救的愿望。

第二，感恩，在这里所谈到的意义上，已经被证明不是一种美德而是一种恶行。我们应该根据每一个人和一群人所具有的品质和能力来决定对待他们的方式而不应该按照仅仅同我们自己有关系的什么原则①。

第三，没有一个动机是比在这方面被提倡的感恩更加可疑的了。感激一个组织，一个抽象的概念，一种存在于想象中的东西，是完全不可理解的。努力为同胞们寻求一种实际的利益比拥护一种我相信隐藏着有害后果的制度，会更好地证明我对自己同胞的

① 参见第二篇第二章。

热爱。

这里加以反驳的具有这种性质的要求，类似于因为我是一个英国人就要求我作一个基督徒，或者因为我是一个土耳其人就要求我是一个回教徒。这种要求乃对于一切宗教和政权以及人世间一切神圣事物不但不是尊敬的表现而且是一种轻蔑。如果政权是一个能增进公共福利的组织，它应该得到我的重视和研究。我应该按照我希望别人获得幸福的程度，以我的情况所容许的最大正确性来估量它，并用我的才能和我力所能及的正当影响，使它成为正义和理性所要求的那种政权。

确立了关于一个公民对于他生活于其治下的政权的义务的一般观点，有利于我们进而研究那些会影响我们判断对于革命应该采取什么行动的特定问题。

在革命问题上有一个广泛的观点，它在决定我们对于革命应该有什么看法和采取什么行动上是非常重要的。聪明人对任何东西都不会满足。对任何制度进行公正的研究而不发现其缺点是不可能的。聪明人不满足于自己的成就，甚至不满足于自己的主张和见解。他不断地发现其中的缺点；他总疑惑还存在着更多的东西；他的修正和探讨是没有止境的。政权从性质上看，是一种权宜手段，是为了防止当前弊害而采取的一种有害的手段；因此，它没有理由使人完全满意。有限度的事务必定是能够不断增长和改善的。因此，停留在任何一定的进步程度上而想象已经达到了顶峰，就会表明我们的极端愚蠢。真正的政治家不把他的期待或者希望局限在任何特定范围之内；他所负担的是一件永远没有尽头的工作。他不会说："我做到这些就满意了；我没有更多的要求了；我将

不再反对已经建立起来的秩序；我将使那些维护这种秩序的人安心和不再受到干扰。”相反地，他的整个一生都将用来促进革新和改良。

从这些意见直接得出来的结论似乎对革命不利。一个目的有限并把自己的观点局限在那个目的的范围之内的政治家，如果对达到那个目的表现出急躁情绪，是可以原谅的。但是，一个目标不在于有限度的改革而是以无限度的改革为目标的政治家就不会有同样的情感。在他达到了一定的目的时，这个人知道自己的任务还远没有完成。他知道：即使政权已经被改进了一步，弊害仍旧是很多的。还有许多人会受到压迫；还有许多人会被不公正地判罪；不满会依旧存在；统治的不平等还会是很广泛的。所以他能够以冷静的态度来注视改革的进展；虽然这种进展是他衷心希望和竭尽其智力以求的。这种进展可能比他所能预见到的要拖得更长，涉及到的事项更多。可以预期他会希望它在一种温和的、逐渐的、但是不间断的前进中实现，而不是通过猛烈的跳跃，不是通过可能使成百万人遭到危险，几代的人遭到毁灭的剧烈震动来实现。

现在让我们简单地研究一下革命的性质。革命产生于对暴政的愤怒，但是它本身却永远包含着强暴引起革命怒火的暴政不会没有其自身的党羽。所引起的愤怒越大，压迫者的崩溃越突然和越惨重，失败的一方心里所充满的反感就越深。难免有人被用暴力剥夺了财产和特权，因而怀有某种不满。这些人对于自幼培养出的，而且可能在不久以前还几乎为社会上一切人都抱有的见解，感到有某种爱好，这难道不可原谅么？难道他们必须恰好在我认为应该改变自己的信仰的同时也改变信仰么？他们不过是停留在

我们大家在几年以前都站着的那个地方。然而，这就是革命用最大的猜忌来防备和以最严酷的手段来惩罚的罪行。这种受到如此深刻非难的罪行并不是产生于忽视道德原则，并不是产生于生活放荡或者深仇大恨。它不过是一种错误，一种在一个名誉清白、性情正直、见解高尚而胸襟豁达的人的身上很可能出现的错误。

革命是由对暴政的憎恶激起的。但是，它本身的强暴也不是没有更坏之处的。没有比革命时期更同自由的生存不相容的了。无拘束地发表意见一向是受制于为害的反动势力，但是在革命的时刻，它受到了数倍于此的限制。在其他时候，人们对于发表意见的后果并不那么害怕。但是在革命时，当一切都处在危机之中，即使一个字的影响也是可怕的，结果就造成了完全的奴隶状态。哪里有这样一种革命，允许人们对于它所要推翻的东西做有力的辩护，或者允许发表任何不是大体上同当时占优势的意见相协调的文章或议论的呢？企图追究人们的思想，因为他的意见而加以惩罚是所有专制主义当中的最可恨的；然而这种企图正是革命时期的一个特征。

鼓吹革命的人常说："除了对于我们的压迫者施以残酷的和不会轻易忘记的报复外，没有方法使我们摆脱他们的压迫和防止新的压迫者代之而起。"根据这种说法，有人特别提到：只要有些人，或者由于邪恶，或者由于根深蒂固的成见，愿意支持压迫者，就会有压迫者。因此，我们不仅必须威吓狡猾的野心家，而且要威吓那些或者由于堕落的动机或者由于好心的错误而支持他的人。于是，我们虽然主张使人类自由；而所采取的手段却是用惩罚的恐怖来空前严格地对他们施加影响。我们虽然认为一个政权侵害得太

多；而要组织的政权却是在原则上十倍于它的侵害性，在行动上十倍于它的恐怖性。难道奴役是为了使人类自由所设计出来的最好的方案吗？难道夸示恐怖是使人们无畏、自立和勇敢的最现成的方式吗？

在革命期间，研究和人类赖以获得最大进步的耐心的思索等活动都要中断。这种思索要求一个和平稳定的时期；在不能预知明天会发生什么事情而意外的变动不断发生的时候，这种思索是无法进行的。这种思索要求闲暇和平静的性情；人类的一切激情都浮动起来，而我们每时每刻都处在恐惧和希望、疑虑和欲求、失意和胜利的最强烈的刺激之下时，这种思索是无法进行的。此外，还有我们已经说过的：革命倾向于限制我们表达自己的思想和束缚我们的自由研究。

另外一种应该提到的情况是革命情绪必然要持续下去。这一点可以从 1688 年英国宫廷政变得到证明。如果从严格的意义上来看那次革命，我们会庆幸这次革命取得的好处（不论它是些什么）是以代价很低的不流血的胜利换来的。但是，如果我们要作个可靠的估价，那就必须记住，这次革命是两次大规模战争的原因，即威廉国王时代的九年战争和安娜女王时代的十二年战争；这次革命也是 1715 年和 1745 年两次内部叛变的原因。如果我们想到詹姆斯二世党人的勇敢精神和侠义忠诚以及他们的悲惨的结局，这两次叛变就是值得诅咒的事情。然而，整个看来，这却是一次温和的和有利的革命。革命是两个派别之间的斗争，双方都相信自己的事业是正义的。它又是一场不能以妥协或者耐心劝解而只能以武力来解决的斗争。这样一种解决是不能指望它结束彼此

之间的仇恨和纷争的。

也许没有一次重大的革命是不流血的。那么回想一下流血有哪些害处或许是有用的。现在，存在于政治社会中的弊害是这样严重，压迫是这样难以形容，它们所造成的无知和邪恶是这样可怕，因而一个头脑冷静的研究家可能认为：如果把所有成年的人从地球表面上一扫而光而能换取这些弊害的消灭，所付出的代价也并不算太大。并不是因为人类的生命有极大的价值，我们才应该避免流血。实在说来，那些现在活着的人，大部分所分得的享受是可怜的和不足的，而他们的尊严也不过是徒有其名。死亡本身是人类罪恶中的最轻微的一种。一次立刻吞没十万人生命的地震之所以值得惋惜，主要在于它给遗属留下的痛苦；如果公正地估计一下它所毁掉的那些人的情况，那么它往往就会显得没有什么了不起。造成地震的那些自然法则是一种应该研究的题目；但是它们的后果和许多其他事情比较起来却并不是一个值得惋惜的问题。当一个人死于他的邻人之手，那种情形就完全不同了。这里会引起多种多样有害的感情。那些凶手和凶杀的旁观者会变成冷酷、残忍和没有人性的人。那些由于这种变故而失掉亲戚或朋友的人则会充满愤怒和复仇的感情。在人与人之间散播了互不信任，人类社会的最亲密的联系断绝了。比这更不利于培养正义感和发扬行善之心的气候是不可能设想出来的。

除去有革命就有流血之外，我们还有一种看法，那就是它们必然是粗糙和不成熟的。政治是一门科学。人性的一般特点是能够了解的，可以设计出一种方式，就其本身来看是最符合于人类社会生活情况的。如果这种方式不适合于在每一个地方立刻付之实

行，那么根据情况的不同应予怎样的修改和它应该实现到什么程度也是科学研究的题目。科学从其本质来讲很明显是逐渐进步的。天文学在由于牛顿而达到完美程度以前，经过多少不同的阶段啊！在心理学达到现在这个世纪的准确性以前，它的模糊的说法是多么不完善啊！政治知识无疑还在幼稚时期；因为它是一件属于生活和行动的事情，它将随着它取得力量的程度而在对人类社会有关的事情上发生一种更始终如一和比较可靠的影响。一切科学的历史都是首先为少数人所知，然后才普及到社会上各类的人和各阶层中去的。因此，牛顿定律在二十年内几乎没有读者，而他的理论也一直不为人所知；而此后的二十年则已使几乎每一个稍懂科学的人都熟悉了那个理论的梗概。

进行社会改良要有充分的把握取得良好的结果，唯一的方法是使制度改革同公众的觉悟程度相适应。对于个人进步的每一个不同阶段都有一种最适合的政治社会状态。这种状态越是逐步接近于实现，就越有利于照顾普遍的利益。人的思想从它的性质上看，对于这种发展是有准备的。正如我们已经说明的①不完善的制度已遭到普遍的反对，其后果已为人们所真正了解时，就不能长期维持下去。可以期待它在某一时期几乎无需费力就会自行衰退消亡。在这个意义上，改革这一名词不能看作具有行动的性质。人们认识到他们的处境；以前束缚他们的那些限制将象幻象一样消逝。当这一时机到来时，并不需要拔刀相向，丝毫无需使用暴力。对手将势单力薄以至不能真正抱有同普遍认识相对抗的想法。

① 参见第一篇第六章。

从这一观点看来，革命不仅并不真正有益于人类，而且除了有害于政治真理和社会改革可能带来的有益而不间断的进步外，不能达到其他目的。它扰乱理性的谐和。它打算给我们一些东西，而我们对于这些东西毫无准备并且不能有效地加以利用。它阻碍科学的正常发展，搅乱自然和理性的进程。

我们以前是在假定这种实行、革命的企图会获得成功的基础上来论述的。但是，这种假定不应该不加注意地予以接受。每一种这样的企图，即使仅仅是一种威胁而不是要付诸实行，都会引起一种抵抗；不然，这种抵抗是永远不会强化起来的。革新的敌人被革新的拥护者的激烈主张所惊吓。乌云渐渐密集，两方面都不声不响地以暴力和策略武器来装备自己。我们不妨看一看这样做的后果。如果它仅仅是真理和诡辩之争，我们还可以相当放心地去看它的发展和结果。但是，当我们丢开论争而拿起刀剑时，情况就变了。在战争的野蛮怒火和国内争斗的喧嚣当中，谁能预料到这个事件是有利还是有害？即使它不至于把我们带回到麻木的境地和使我们忘却我们的一切改革，其后果也可能是重新给我们套上专制的枷锁和在相当长的时期内保证压迫的胜利。

如果这些是革命的真正特点，那么，我们将是幸运的，如果能够证明革命是完全不必要的，智力上的信念是完全足以消灭政治弊害的一种手段。这一点在本书前一部分中①已经证明过了。人们常断言：“人可能充分认识他们行为的错误，但却丝毫不愿舍弃它。”除了根据我们对于知识一词的模糊理解外，是无法使这种说

① 参见第一篇第五章。

法讲得过去的。人的自觉行动产生于他们的判断①。只要我们认为任何事情具有要求我们去做它的最强烈的导因，我们必然会加以选择并加以实行。我们不可能选择任何有害的事情。一个人不可能在看到一件罪行的大恶时还要去犯这种罪。在一切这种例子里，都有以知识为一方，以错误或者习惯为另一方的斗争。当知识具有其全部威力的时候，人是不会做坏事情的。随着知识被遗忘或不再能记起，错误或习惯就会占上风。但是我们有理由认为，我们的智力的持久性和它的力量是能够增加到无限程度的。在这种意义上，知识是一种明确而毫无疑问的理解，没有任何欺骗能同它抗衡。完全不同于我们平常所说的知识，不同于那样一种意见，它时常被忘却，即使不被忘却，也很少被感觉到和理解到。②

这里所描述的这种概念的美好，人类政治进步的美好，对于每一个观察家都一定是明显的。可能仍然有人会说："即使我们承认这一点，但真理的作用可能过于迟缓。"人们会告诉我们说："在关于特权和独占的弊害的这些纯理论的观点得到广泛的传播和为人们所深刻感觉，以至于不需要暴动和斗争就能除掉这些弊害以前，会经过几代的时间。一个理论家坐在书斋里以这种概念的美丽自娱是容易的；但是，同时人类却在受苦，非正义无时无刻不在发生，几代的人可能在美好的诺言和希望当中失去生气，没有享受到好处就离开了这个世界。"人们将说："不要以遥远、渺茫的希望来欺骗我们吧；让我们采取一种能够很快地把我们从可恨得无法忍受的恶政中解救出来的方法吧。"

① 参见第一篇第五章。

② 同上。

为了回答这些主张，我们要提出：第一，一切要把整个社会突然从一种很少人了解它的弊害（掠夺）中解救出来的企图已被证明，总是伴随着灾难，常常伴随着失败的。

第二，没有群众性的骚动和暴力，我们这一代人就不能从政治原则的改进中获益，这种设想乃是一种错误。从道德上的迷惑到认识真理这方面的任何改变，我们对这个问题的明确认识以及我们的沉着和独立思考上的任何增长，如果撇开政治制度的断然改变，其本身都是一种无疑的收获。自由选择制度之所以可取，主要是因为它同独立思考有关；只要我们达到这个目的，我们就有理由不为追求那个手段担心。但是事实上，在任何地方，整个社会的或者社会的相当大的一部分人的政治见解有了改变，政治制度也要受到影响。它会放松对于人们思想的控制；它会被人以一种不同的情绪去对待；它逐渐地几乎不知不觉地被忘却。从没有动乱的一切发展阶段所得到的利益都几乎恰好是为了公众利益所最应该取得的利益。

同时，我们不可能不注意到，我们试图反驳的那种反对意见显然是没有价值的。那些反对者抱怨说："单是相信理性的那种理论是打算要剥夺掉目前一代人从政治改进中得到实际利益。"可是，我们刚才已经证明：它为他们取得很大的实际利益；同时，另一方面，我们最常听到的是鼓吹使用武力的人承认：一次大革命包含着一代人的牺牲。革命的领导人为了他们的后代可以安享革命的成果，遭受了根本改革带给他们的灾难。

第三，认为单是相信理性是打算把根本改革放在遥远的将来，这也是一种错误。一切科学和进步最初的发展都是缓慢和不知不

觉的。它的开始好象是出于偶然。很少人谈到它；很少人注意到它的存在。它在不知不觉中成长；它的效果，虽然酝酿的时间长，但在很大程度上是突然和意料不到的。因此，也许应该把发明印刷术看作给人类解放提供了充分的保证。但是，这种进步的后果却是人们所长期没有料到的；它被留待具有洞察力的沃尔西①，在差不多三个世纪以前，以天主教教士的名义预言说："我们必须毁掉印刷；不然印刷就要毁掉我们。"现在，并不需要特别的聪明就可以看到：政治制度的最大弊害正在迅速地趋向结束。除了那些好心的但是过激的普遍幸福拥护者以外，这个可喜的转机没有更可怕的敌人。

在爱尔维修所写的发表于1771年他去世以后的著作中有一段话，其口吻同现在那些不满和失望的公众自由的鼓吹者的口吻如此相似，因而应该在这里加以引证。他说："在每一个民族的历史中都有这样的时刻，他们不知道应该选择哪一方面，在善政和恶政之间徘徊不定，因而感到一种受教导的愿望；在这时，我们可以说已经以某种方式准备好了土壤，真理的露珠可以很容易地渗透进去。在这样的时刻，出版一本有价值的书可能带来最有利的改革；但是当那个时刻一旦成为过去，那个民族对于最善良的动机也会无动于衷，而且，由于政府的性质，它将不可挽救地陷于无知和愚蠢之中。那时，知识的土壤就变得坚硬和不可渗透，虽然甘霖可以普降，也可以润湿它的表面，但是丰饶多产的希望已经没有了。这就是法兰西的情况。它的人民已经成为整个欧洲轻蔑的对象。没

① 沃尔西(1475?——1530)，英国政治家和教士，曾任英格兰的大法官和约克郡的大主教。——译者

有任何有利的转机能够使他们回复自由。"①

几乎没有必要说明：法国革命这时正在一连串的事件中进行着准备；而这一连串事件可以看作是从路易十五推翻议会开始的。这个事件引起了爱尔维修如此悲观的预感。

另外一种对我们试图在这里要消除的反对意见的支持可能来自以下的观念：不仅"真理的进展是缓慢的"而且"它不是永远前进的，而是象人世间其他事情一样，受着盛衰消长的变动的影响"。这种意见至今在公众事务中有很大影响的人们认为："一个聪明的政治家的任务，是在人民倾向于他希望他们采取的手段时抓住时机，而不要等待，以免他们的热情减退，自愿合作的时刻成为过去。"

无疑地，人类事务中看来是有盛衰消长的。在次要的问题上，会有一种风气使一种真理在一个时间比在另一个时间更受欢迎和更为人所注意。但是，真理的总和似乎过于重要，不能认为也会受到这些变动的影响。从文艺复兴到现在，它一直在不可抵挡地前进；文学的各种明显的倾向似乎也终归溶为一种伟大的共同一致。走过的每一步都不是倒退的。数学、物理学、伦理学、语言学和政治学由于正常的发展，达到了现在的完美程度。

"但是，不管对于自文艺复兴以来的人类思想史可以有什么说法，从人类最早有记载以来的历史却呈现出一种与此不同的面貌。当然，这里并不全都是进步。希腊和罗马作为广阔的知识沙漠中的两块得天独厚的绿洲而出现；它们在这方面的光荣不过是昙花一现。雅典，在诗歌上，在雄辩术上，在它的哲学家的敏锐的见解

① 参见爱尔维修：《论人及其智力和教育》的序言。

和饱满的精力上以及在艺术的技巧上，都达到了世界上一切时代都不能与之媲美的卓越程度。但是，这一切技巧虽然曾经取得，其后却已失传。继之而来的是野蛮时代的黑夜；而我们此刻，正在其中几个方面力求征服它们以前曾经占领过的阵地。这种适用于个人成就的提法也可以同样适用于政治问题上；我们还没有实现使它们成为伟大的那些政治上的优越条件。”

对于这种说法只能提出一种理由来加以反对，那就是印刷术的发现。由于这种技术，我们似乎可以保证人类进步事业将不会遭到灭亡。知识被传播给许许多多个人，因而知识的敌人不会得到压制它的机会。科学的垄断，虽然由于喜欢出人头地——它是人类普遍的特性——而被竭力拖延着，但实质上已告结束。由于书籍容易大量出版和书价的低廉，每个人都可以得到它们古时存在的同一个社会的不同成员之间的知识上的极端不平等被减少了。一个以前比较不为人所知的阶级的人数多起来了，我们看到大批的人，虽然为了不断取得生活资料而被判定去劳动，但他们对于有学问的人所研究的那些学问的大部分也具有一些浮浅的知识。结果是：掌握知识的人越多，它的影响就越加肯定。在不同的情况下，人们被迫从事特别费力的事只是偶然的，对于我们说来，整个是正常的和有规律的。

在结束本问题的讨论以前，还应该提出一个一般的看法。从以前的讨论中，或者已经充分地看出：革命必然带来许多值得我们非难的情况，而且，它们对于人类的政治进步也绝不是必不可少的。不过，归根到底，我们不应该忘记：虽然它们之间的联系并非必不可少或者必需，但革命和暴力却常常跟社会制度的重要改革

同时发生。过去经常发生的事情不见得在将来不会偶然出现。因此，一个真正的政治家的责任是，即使不能完全阻止革命，也要推迟革命。有理由相信：革命发生得越晚，政治上的利弊的观念事前被了解得越普遍，革命所带来的害处就会为时越短，为害越少。为人类谋幸福的人将努力防止暴力；但是，如果最后暴力还是会自己闯进来，我们就以憎恶的态度避开人类事务，拒绝把我们的心力和注意贡献给普遍的幸福，那将是性格脆弱的表现。我们的责任是随着情况的发生而善于利用情况，不能因为并非一切事情都能如意就迳自引退。如果有人为腐败政治而发怒，为非正义而急躁，并由于这些情绪而赞同革命的煽动者，他们的错误是明显地可以辩解的；他们的错误只是一种过分的善良感情。同时，无论他们的错误的根源如何可爱，但其错误本身却仍然可能充满了对人类有害的后果。

第三章　论政治社团

赞成政治社团的理由。——对于这些理由的反驳。——政治社团以部分代表全体——带有派别情绪——巧辩——派系——纠纷——不安——骚动。——互相交换意见的功效——赞成政治社团的例外情况。——另一种例外。——结论。

在这一部分研究中出现了一个问题，即一般人民为了实现政治制度的改革而结成社团是否恰当的问题。

人们曾经提出许多理由赞成这种社团。有人说过：“舆论在相

互隔绝的情况下无力对抗普遍反对的弊害或者实现普遍希望的东西。为了使舆论发生效力，政治社团是必要的。”它们被说成是“确定舆论所不可缺少的，否则舆论一定永远非常难以捉摸”。最后，它们被认为是“造成健康舆论和以最迅速有效的方式来传播政治知识的最有用的手段”。

为了反驳这些理由，我们可以提出很多事情。见解总是有力量的①；一切政权都是建立在见解上的②；社会制度将随着民意的改变而改变，为此目的并不需要给民意提供特殊的喉舌③；这些论点在本书以前各部分中似乎都已被充分证明了。这些原理可以作为赞成政治社团的前两个理由的有力的反驳；对于第三个理由应该进行比较细致的讨论。

政治社团最明显的特点之一就是它以部分代表全体的倾向。一群人，有时候多一些有时候少一些，结合在一起；他们结合的主旨，有时是公开承认的，但常常不免给予他们的意见一种分散的个人的意见所不能具有的分量和作用。更多的人并不参加，有的由于私事繁忙，有的由于天性厌恶众议纷纭的场面，还有的则由于从心里不赞成所采取的手段。在这种事情上，常常会发现最积极的是那些刻薄、过激和狡猾的人。谨慎、冷静、多思和深思的人，没有怨恨要发泄，没有自私的目的要实现的人，在它发展过程中会被压抑和感到不知所措。少数人仅仅由于性情偏激和好走极端而取得地位，其目的不过是为了使人觉得他们在集体中比实际更伟大、更重

① 参见第一篇第五章。

② 参见第一篇第六章，第二篇第三章。

③ 参见第一篇第五章、第七章，第四篇第二章。

要。对此，有什么说得过去的理由呢？改革事业可能在这种人手里和合适地进行吗？此外，支持一套政治原则的政治社团可能引起支持另一套政治原则的对立的社团。这样，我们就可能陷于抗拒的一切危害和革命的一切鼓噪之中。

政治改革除了通过发现政治真理的途径外是不能有效地实现的。但是，如果不能远远地抛开暴力和激情，真理的研究永远也不会有收获。无论我们把这种现象说成是由于人类思想所固有的什么天性或者影响它的偶然情况，肯定地说，真理并不是浮在表面上的。几乎在一切情形下，重要的发现都必须经过艰苦的探索。所以，如果我们希望把我们自己和同我们有关的人从偏见的影响下解放出来，我们就必须除了论据之外不容许任何东西在讨论中占统治地位。提供给公众的著述和主张必须依靠它们自己的优点。没有什么赞助、推荐，或是什么值得尊敬的人物的名单应使我们表示赞同，没有什么再三再四的劝说应使我们加以重视或表示好感。但是这些都是小事情。当任何出版物得到政治社团的赞助时，就要人们阅读这些书刊，不是为了看一看它们的内容是正确或是谬误，而是为了从中学会怎样认识它们所讨论的那些问题。于是产生了宗派，其基础和曾经侵害人类的最坏的迷信是同样不合理的。

如果我们要获得真理，每一个人就必须学会独立研究和思考。如果有一百个人自发地用他们的全部力量来解决一个特定的问题，成功的机会就会比仅仅十个人这样做大一些。根据同样的理由，如果这些人的智力活动由各个人分散进行，他们的结论又得之于事物本身的道理而不受强迫或者共鸣的影响，成功的机会也会相应增加。但是，在政治社团里，每个人的目的是使自己的信念和

同他有关的人相同。我们要学习派别的行话。我们不敢让我们的思想在研究的原野上自由驰马以免我们得出为我们的派别所嫌弃的主张。我们没有诱使我们研究的力量。派别也许比任何其他的情况都更能使思想陷于呆滞不动。它不是使每一个人成为一个个体，象整体的利益所要求的那样，而是把一切不同的认识溶为一体，并从每一个人身上抽掉唯一能够使他有别于一架没有思想的机器的多样性。学得了派别的教义之后，那些能够导使我们能够发现错误的能力就没有用处了。在我们自己看来，我们已经达到了真理的最后一页；剩下的只是用某种手段使我们的意见被采纳来作为整个人类的正义标准。正义和真理的不屈不挠的信徒将坚持一种与此相反的行动方式。他将同人们自由来往；他将同各阶级、各派别的人结交；他会害怕仅仅同任何一类人接近，以免他的思想在不知不觉中发生偏向，以免他会给自己制造一个狭小的天地，而不是在大自然所容许的自由而丰富多彩的境界中漫游。总之，从这些考虑看来，政治社团不但无助于真理的发展和传播，而且只能阻碍它的积累，并极力使其作用违背天理，充满危害。

另外还有一种能够有力地证明这种看法的情况需要提出。政治社团必然伴随有巧辩和大声疾呼。任何人数众多的民众组织的大多数成员都把这些大声疾呼当作自己学习的学校，以便成为其余人类的实用真理的宝库。但是，巧辩和大声疾呼只会导向激情而不会导向知识。听讲人的记忆里被塞满了空洞的豪言壮语和概念而不是论证。人家永远不会容许他保持充分的清醒去平稳地权衡事物的轻重。删掉一切庸俗的浮词就不符合雄辩术。讲演者不是用一种缓慢正常的论述来增进听者的理解力，却偏要避免接触

细节，偏要使一切事物很快地滑过去，并不时激起听众的激情以获得一阵暴风雨般的掌声。在挤满了听众的大厅里和喧嚣的争辩中是不能获得真理的。当希望和恐惧，胜利和怨恨等感情在不断泛滥的时候，比较严肃的研究能力就被迫退避三舍。真理寓于深思。除非在幽静的隐退中或者通过两个人之间的平静的意见交流中，我们很少能够在摆脱错误和妄想上取得什么进展。

在一切人数众多的社团里，总有一部分人是喜欢竞争和野心勃勃的。那些在会议中出头露面的人物会渴望尽多一些赞同和拥护的人。这种渴望必然会产生某种权术。他们在为公众想得很多的时候，不可避免地这种倾向也使他们为自己想得很多。在他们提出的主张中，在他们讨论的问题中，他们在这些问题上的立场中，他们必然因为考虑到他们的派系最能接受什么，他们的听众最欢迎什么而有所偏颇。对于特殊人物有一种偏心是可取的。我们应该尊敬有用的人，相信有价值的人。但是，由于双方的软弱而别有用心地培养起来的偏心则是不足取的。领袖首先放弃自己的独立判断而来助长并利用追随者的缺点，这种智力上的互相屈从所产生的偏心，会给共同福利带来不利的影响。在这种情况下，真理不会得到好处；相反它被忘却了。而错误，作为更圆通的原则，就会显得有利而被用来达到宣扬错误的人的个人目的。

一群人集合到一起来处理事情所带来的另一个特点，就是在微不足道的事情上反复磋商争论不休。凡人都有并且也应该有他看待和判断事物的独特方式。在这种场合下所做的却是歪曲每个人的意见。这样，这些意见尽管起初全然不同，最终却全然相似。如果以全体的名义来草拟建议、文件和声明，怎么办？也许最初是

委托一个人来做，后来却按照许多人的想法来修正、改写和变动，最后那一度也许是可以理解的东西就变成了最难解的天书。逗号都要加以修正，为了小品词也要争论。难道这是有理性的动物做的事么？每个人按照自己确定的语气不受拘束地说出和写出自己的想法；每个人在热情宣述自己的观点时，并不担心自己使用的语言恰好就是别人用来表达自己思想所使用的语言。难道上述做法是对这种简单朴素的情景的改进么？

参加政治社团的人心里总有一种使自己惶惶不安的欲望，那就是要做一些事情，以免他们的组织显得无声无嗅。事物必须服从他们，他们却不去服从事物。他们并不满足于在社会紧急情况似乎要求他们的干预并向他们指出一种正当的活动方式时采取行动。他们偏要利用紧急情况来满足自己的不安稳的性情。因此，他们总是随时准备去破坏科学的稳定性和妨碍真理不受拘束的、不知不觉的发展。他们以自己的狂暴性格所引起的恐惧来威胁社会上其余的人，使他们不敢大胆发表意见并用自己的偏见来束缚他们，——在这些情况下应该永远记住：一切联合行动都是带有统治的性质的，本书意图在于揭露政权的弊害，主张把政权限制在尽可能狭窄的范围以内，因而其一切论点都同样是反对政治社团的。政治社团还有一种自己所特有的害处，他们既然没有任何借口说自己受到全社会的委托，很明显，它们就是在侵犯公众的权利。

最后还要举出政治社团的一种害处，那就是它造成纷乱和骚动的倾向。群聚欢宴容易堕落成为酗酒闹事乃是尽人皆知的。当意见的共鸣从一个人传到另一个人，特别在那些感情不大习惯于受理智拘束的人中间，就可能决定采取那种所有的人在单独思考

的时候一定会否定的行动。没有什么比暴民的胜利更加野蛮、残忍和冷酷的了。我们应该记住，这种政治社团的成员总是在从事于培养一种特别敌视政治正义，憎恶个人的情绪，不是一种对平等的厚爱，而是对他们的压迫者的一种刻骨的、个人的憎恶。

虽然政治社团，在这一名词的公认的意义上，应该认为是一种性质非常危险的工具，但是无保留地交换意见，特别在那些已经奋起追求真理的人们中间这样做，却毫无疑问是有利的。现在，在世界上有一种冷淡的隔阂，它使人与人之间存在着距离。人们交往中总使用一种权术，谁也不告诉谁自己是怎样估价自己的成就和品德，应该怎样使用和提高这些成就和品德。有一种家常的策略，其目的在于避开人们的好奇，保持谈话的进行而不透露我们的感情或者意见。爱好正义的人，最忠心希望的就是消灭这种口是心非。对自己同类怀有深情厚爱的人，在每次社交来往中，惯常会考虑到，怎样使这一次比上一次得到最有益的改善。在他渴望唤起人们注意的那些话题中，政治问题定然会占据很重要的地位。

书籍由于它们本身的性质只能起有限的作用；然而由于可以流传百世，它们的系统论述和容易到手，它们确应被放在最重要的地位。几乎完全不读书的人是极其多的。书籍对读者来讲具有一种本质的沉沉死气。我们带着不快去评论一个“傲慢的革新者”的论据，不乐敞开我们的心胸来接受这些论据的力量。我们好不容易才鼓起勇气走上人迹未到的小径去怀疑为一般人所接受的主张。但是，谈话却使我们习惯于听取各种不同的意见，使我们不能不运用耐心和注意力，并且对我们的考察提供自由和伸缩性。一个肯用脑筋的人，如果回顾一下自己智力发展的过程，就会发现他从口

头指示中得到的启发和意外收获，其好处是难以估量的；而如果他回顾一下文学史，就会看到思想锐敏、能力卓越的人通常是成群结队地存在于一时的。

由此可见，要增进人类的最大利益，主要是依靠自由的社会交往。设想有一群人，通过博览群书和深思熟虑充实了自己的头脑，常常在坦率无保留的谈话中交换意见，提出疑问，研究共同的困难，并养成一种以明确活泼的态度来发表意见的习惯。假定他们的交往不限于彼此之间，而是乐于广泛地传播自己熟悉的真理。假定他们的论证不仅立场公正，态度明确，而且具有性情谦和及精神和善的特色。然后我们就可以想象出知识如何可以不断地扩大阵地并在其传播手段中不致带有任何危险。他们的听众将得到鼓舞而会把自己所得提供给另外一些听众，教育的范围就会不断地扩大。得到传播的将是理智而不是盲目和毫无思想的共鸣。

讨论也许从来没有过象在个人谈话中那样具有力量和功效。它可以在友好的圈子里有益地进行。人数少是不是就意味着这样的讨论不常进行呢？远不是这样。用一个适当的例证向人类证明不受政治敌意和激动影响的政治考察有什么好处，那种美好的前景很快就会使考察流行起来。每个人都会和同他接近的人交谈。每个人都会渴望说明和听取全人类利益要求他们知道的东西。进入真理殿堂的障碍会被除掉。过去难以攀登的陡峻的科学高峰会被铲平。知识会成为普遍能够接近的东西。智慧会成为人类的共同传统，除了漫不经心和不加珍惜的人，谁都是有份的。真理，尤其是政治真理，是不难得到的，除非由于真理的宣扬者的傲慢自大。它的进展过去是迟缓和单调的，因为关于它的研究被委托给

了博士们和民法学家。它对于人类的实践没有发生多大影响，因为并没有允许它坦率的直接地诉诸人类的智力。铲除这些障碍，使它成为共同的财产，使他得到经常的运用，我们就可以有理由保证自己取得价值难以估计的结果。

但是这些结果只能是独立和公正的讨论的产物。如果这种有研究精神的人的朴实坦率的考察一旦为喧嚣的集会无底深渊所吞没，进步的机会就被毁掉了。那些对于智力的锐敏有卓越贡献的可喜的多种多样的意见就消失了。于是产生了一种虚伪的意见一致，尽管没有人出于确信而加以采纳，但所有的人却为之卷入一个不可抗拒的潮流。真理是同受别人支配的人群无缘的。

在这个问题上和前面关于革命的问题有着同样的保留。虽然我们所说过的充分表明政治社团几乎在任何情况下都并不可取，但有一些考虑有时却会使我们以温和宽容的态度加以判断。有一种永远应该采取的方法，根据它可以最好地增进人类的利益。但人类是有缺点的生物。当民意在默默地向前发展时，急躁和热情可能会多少越过它的发展。政治社团作为一种本质上的错误手段，聪明人会竭尽全力去加以阻止和推延。但是，当危机到来时，聪明的人就不会受平等拥护者的不正常态度的影响去保守中立，而会在情况性质允许的可能下，力图促进民意的影响。甚至可能发生的是：在动乱的时刻和普遍无政府状态的恐怖中，象政治社团这样性质的东西可能为普遍安全所必需。但是，即使承认这一点，也不需要事前就做好准备。这种准备会损耗掉其权宜性。在一个真正有利于公众自由的时机到来时，我们有理由相信会有才德兼备的人在时机的推动下，起而响应一般政治的，他们是足以应付当前

局势的。这种人成长的土壤，是研究和教育而不是行动。

此外，政治社团可以为自己提出来的有两个目标：全面改革和纠正某些紧迫而暂时的危害。这些目标可能应该得到不同的处理。第一个目标肯定应该以一种从容的步骤尽可能安静地加以实现。第二个目标看来多少需要更多的活动。真理的特性是它主要依靠自己的能力，与其说它是用武力不如说是用信念的力量来抵抗侵犯。被压迫的个人似乎特别有权得到我们的帮助；而最能提供这种帮助的是多数人的联合。当一个人被当权派的全部力量进行不正当的攻击时，人们是应该给予支持和保护的，如果这些人决心在不妨害和平和秩序的情况下抵制这种压迫性的非正义，并防止全体人民的权利由于这一个人受害而遭到损害，这看来是合理的。但是，一切社团都会堕落并成为弊害的渊薮，如果它们被容许长期存在，或者它们的存在超过了使它们有理由成立的那种唯一暂时的目的所需要的时间。

在处理这一问题时，也许无需作如下的补充：从事这里所谴责的活动的人时常是由最善良的愿望所推动的，为最开明的见解所鼓舞的。如果由于发现他们所作所为具有危险的倾向，为了他们未曾料到的后果而对他们进行不加区别的谴责，那当然极不公正。然而，应该期望他们能够根据自己观点的纯洁性和原则的健全性严肃地选择准备使用的手段。如果从愿望上看来是人类福利的最真实的维护者，却由于行为不智成为人类福利最实际的敌人，那就是非常可悲的了。

第四章　论诛戮暴君

关于这个问题的分歧意见。——拥护诛戮暴君的论点。——消灭暴君并非例外情况。——诛戮暴君的后果。——对于暗杀的评述。——真诚的重要性。

诛戮暴君是同实现政治改革的方法有关的，这在政治理论家中间曾经是一个热烈讨论过的问题。古代的伦理学家认为这种做法是合法的；现代伦理学家则一般都加以谴责。

赞成诛戮暴君的论点建立在一种非常明显的原则上。"正义应该普遍地实施。一般罪行是受着或者被装成是受着法律的通常作用所约束的。但是，那些侵犯全民福利破坏人类自由的罪犯却不受这种约束。如果仅仅是在次要的情况下执行法律不公，而富人可以不受制裁地压迫穷人，应该承认，少数这样的例子还不足以使采取人类的最后手段成为正当。但是没有人会否认，篡夺者和暴君的情况具有最凶恶的性质。一切国内政策的规定都被废弃，正义从根本上遭受了破坏，在这种情形下，一切的人都只好自己去执行永恒的公道的裁决了。"

但是可能有人怀疑：消灭一个暴君，是否在任何方面都是那些在平常情形下应该遵守的规定的一个例外情况呢？的确，暴君的身上并没有一种特殊的神圣性，如果目的是反击个人的暴行，杀掉一个暴君同杀害任何其他人一样，是可以没有什么顾虑的。但是在一切其他情况下，由一个自封的权威去消除罪犯，似乎并非反

对非正义的恰当方法。

因为，首先，你想要消灭那个暴君的国家，或者是已经成熟到能够维护和保持自身的自由，或者还没有。如果已经成熟，那就应该全然公开地废黜暴君。一件关系普遍福利的事，却当作阴暗和可耻的事来处理，没有比这再不恰当的了。允许一种建立在普遍正义的广泛基础之上的行动逃避公众的审查，乃是对于人类有害的教训。手枪和匕首可以方便地用来帮助行善也可以同样方便地用来帮助作恶。在一个符合理性和真理的问题上最有效的保证是排斥一切暴力，不忽视任何公正和能够增长知识的手段。

另一方面，如果那个国家没有成熟到可以维护自由的地步，那个自认为有权用暴力来干预的人，的确可以显示他的想法的激烈并且得到一定名声；但是他也一定会给他的国家带来新的灾难。诛戮暴君的后果是人所共知的。如果这个企图失败了，它会使暴君比以前更加十倍地嗜杀、凶暴和残忍。如果成功，而暴政卷土重来时，它在继承者身上将产生同样的效果。在虐政之下，可能会萌发出某些孤立的美德；但在阴谋反叛中，是既没有真理、也没有信任、也没有爱和人道的。

其次，如果想一下暗杀的性质，我们就会更进一步地了解到这个问题真正的是非曲直。在这个问题上引起的错误主要是由于人们对它的肤浅的看法。如果赞成暗杀的人曾经跟踪那个阴谋家，看到他的一切鬼鬼祟祟的行径和他的担心泄露真情而不断恐惧的心情，他们大概就不会再那么不分清红皂白地予以赞扬了。不能想象有任何行为更直接地同坦白率直的原则相抵触。象各种恶行中一切最丑恶的事情一样，它是喜欢阴暗的。它不敢在光天化日

之下露面。它逃避人们的追问，在追问者面前支支吾吾，索索颤抖。它故作镇静，强颜欢笑，但只有在最彻底的伪善的情形下才能做得恰到好处。它改变了语言的运用，摆出一副嘴脸，为的是更好地欺骗。

在计划一件危险的行动和开始
行动之间的一段时间里①——

充满了神秘和隐讳。我们能够相信一个满身都是犯罪迹象的人是在从事一件道德责成他做的事情么？同样的口是心非会一辈子跟随着他。想象一下那些跪在凯撒脚下的阴谋者，象他们在杀死他以前那一刹那所做的那样！布鲁特斯②的一切美德，也不能使你不对他们愤恨。

没有一个例子能比我们所讨论的这个问题更好地证明普遍真诚的重要性。从这个例子中我们看到：一种从最纯正的动机出发所采取的行动，可以由于这方面的一个缺点而走向推翻正义和幸福的根本基础。只要有暗杀存在，人与人之间就不会有任何信任。坚决的声明和郑重的宣言都一文不值。没有一个人敢说他了解他的邻人的意图。过去区别诚实人和浪荡子的界限不复存在了。人类的真正利益要求不是取消，而是确认这些界限。一切从相互信任和尊敬出发的道德将随着这种信任的理由日益明显而发展扩大，并且必然要随着这一基础的被破坏而衰败。

① 参见莎士比亚：《尤利乌斯·凯撒》第二幕。

② 布鲁特斯（公元前约85—42），罗马的执政官，暗杀凯撒的主谋者。——译者

第五章 论真理的培养

贵族理论的起源。——相反原则的提出。——本章的内容——下一章的内容。——科学的重要性——在增进人类幸福上——在增进人类道德上。——道德是人类最好的天赋——从其适应一切情况来证明——只有靠有教养的人才能有效地传播。——对于方向错误的道德的研究。——科学对于政治进步的重要性。

为了充分了解见解在改良社会制度方面的力量和作用，我们有必要研究一下真理的价值和活力。除此之外，对于政治科学的原理或者对于本书的论述实在没有更加根本的论题了。从这一点出发，我们才可以最明晰地摸索那些相对立的理论，一方面是拥护特权和贵族的理论，另一方面是拥护平等和统一普遍正义尺度的人的理论。这两种理论的信徒，至少是其中那些比较进步和可尊敬的，都承认一个共同目的，那就是谋求全体的幸福，整个集体和整个人类的幸福。但是关于政权的陈旧理论的信徒则断言："人类思想之软弱程度使得人不宜于自行照管本人；人的真实情况不过是一种永恒的半开化状态；他受着激情和偏见的支配，不能由纯粹的理性和真理来约束；聪明人要做的不是去破坏在他自己或者别人身上的有用的幻想和那些有益的偏见；如果有人企图用任何方式来引入一种社会形式，在那里理性既不能限制我们去作恶，而又不肯利用愚弄去加以制止，那么，他就是他的同类的最可恨的敌人。"一切完全相信或部分相信这里提出来的这些主张的人大概都会成

为贵族制的拥护者，只是程度上要看他们实践的后果而定罢了。

同这些主张相反的主张构成了本书的主要纲领。如果在我们以前所论证的那些理论中有任何真理的话，我们就有权得出结论说：道德，关于人类幸福的学问，把个人和人类联系起来的原则，目的在于说服我们按照全人类最有裨益的方式去行动的诱导力量，不是建立在欺诈和愚弄上的，而是建立在永远会被新发现推翻，永远不会被智慧驳倒的理由上的。所以，我们不需要欺骗性的诱饵来把我们引向恰当有理的东西。我们没有理由去担心：一个最有远见能够以最完善的洞察力进行判断的人，会不比他在错误的统治下更值得尊重和有用，会感到别人的幸福和美德对他减少了魅力。如果我需要奉行的行为准则是合理的，那么说服我加以奉行的最简单或者最有力的方式无过于让我看到其本来面貌以及真正能够从此获得的利益。只要我看得到这种利益，我就愿意，也会有热情来根据情况需要去充分进行足以导致这种利益的行动；如果情况确实重要，我的热情也会比掺杂有狭隘的观点或虚妄的轻信时更为真挚，更能经得起考验。真理和谎言是格格不入的：一个把问题的是非曲直看得清清楚楚的人是不会同时为偏见或者迷信所捉弄的。我们也没有理由认为健全的信念在影响上会不如诡辩和错觉深远①。

如果我们对真理进行细致的考察并研究其效果，真理的价值就会更加鲜明。当这种考察研究是抽象地进行时，真理在这种形式下就叫作科学和知识；当结合实际予以考察研究时，当真理涉及到日常生活事务和人与人间交往时，真理就叫做真诚。

① 参见第一篇第五章，第五篇第十五章。

抽象地讲，真理不仅有助于我们社会制度的改善，而且能够促进个人的幸福和道德。

一个公正和深思的人所时常赞美的一切似乎绝大部分都可以包括到真理的发现和认识中。无人不懂知识的乐趣。在人类生活当中，必然要有时间的分配，也必然要作各种各样的事情。也许没有一件事情能够象智力活动那样听任我们自由支配，也没有一种获得快乐的手段象智力活动那样少有被剥夺的可能。高尚而开阔的观念产生优美的情操。真理的获得，对于命题的层出不穷和科学的逐步发展的规律性的认识，从未使从事这种工作的人毫无所获。知识以两种方式增进我们的幸福：第一它给我们开僻了享乐的新的源泉，其次，它给我们提供选择一切其它乐趣的线索。见闻较多的人都不会认真怀疑，在增进幸福方面，发达的智力对于未开化的人的有限的概念所具有的优越性。善良的感情是个人快乐的另一个来源，而且比智力的增进更为美好。但是，道德的本身的价值是取决于智能的活力的。如果我们能够为之造福的对象并不比未开化的人感受更多，我们在为他们造福或者在考虑他们的幸福上就不会有多大的乐趣。然而，人有如此多种多样的享乐，能够达到如此完善的程度，从社会角度来看能够现出如此令人钦羡的外表，而且其本身又能够如此真实地估价并欣赏这种外表，因此，当我们从事促进人的福利时，我们实际是在从事一件高尚的令人神往的工作。无论我们的努力是以全人类或者是以个人的福利为目的，情形都是这样。当我们拯救一个普通人，使他免于毁灭时，我们高兴的程度要比拯救一个未开化的人大，因为我们知道他感受更多、贡献更大的程度。根据同样的道理，如果我们拯救我们的人

在才能和德行上成就更大，因此产生的喜悦的程度也就相应地更高。

其次，真理对于我们道德的提高是有帮助的。道德在其最纯正最充分的意义上，是假定对于原因及其后果作一广泛的考察，从而使我们在对人类事务中的利害作了一番公正的比较之后，可以采取导向最大实际利益的那种行动。道德象人类一切其他天赋一样，是有程度差别的。根据最健全的判断力，选择了最伟大的和最普遍的快乐的人，应该被公认为最有道德的人。但是，为了选择最大的和最美好的快乐，他必须非常熟悉人性，它的一般特点及其多样性。为了达到他所选择的目的，他必然会考虑到影响人们思想的不同手段和运用这些手段的方式，他还必须知道运用这些手段的最恰当的时机。无论我们从哪一个观点来看道德，或者是从行动上来看或者是从心愿上来看，它的程度都一定同知识的程度有密切的联系。如果一个人对于道德的美及其产生最实在、最持久的幸福的倾向没有深刻而生动的理解，他就不可能对道德有足够的热爱。霍顿脱人①或者西伯利亚人的道德怎么能同苏格拉底的道德相比呢？从德尔图良②的著作中可以找到关于这一真理是如何被普遍地认识到的一个有趣的例子。德尔图良作为教会的一个长老，不得不声言异教徒所奉行的道德是空虚的和没有价值的，他据此对我们说："在基督教天启法之下的最无知的农民也比最聪明的古代哲学家具有更多的真正知识。"③

---

① 霍顿脱人——南非洲的一个土著民族。——译者

② 德尔图良（150—约220年），罗马神学家。

③ 见德尔图良：《获教论》第四十六章。参阅附录中有关这一问题的进一步论述。

如果我们考虑到道德的最高任务在于它本身的传播，我们将更充分地认识到道德和知识的关系。只有道德是配得上被看作是导向真正的幸福的，导向最实在最持久的幸福的。肉体上的快感是暂时的；只在片刻时间内提供享受，却留下长时间的痛苦的空虚。肉体快感主要是凭借新奇来迷惑人；由于重复，始而减轻其刺激性，终而近于使人厌恶。也许多少正是由于过分看重肉体快感，所以老年才来得这样早而总带来这样的摧残。我们对于这类快乐的趣味必然要低落，随着趣味的低落，我们的活动也必然会减少；随着我们活动的减少，那些依靠这些活动作为生活来源的人的愉快、活力和生命也都会逐渐归于消灭。甚至知识以及智力的增长，在不同善心和同情的感情结合时也是可怜的。情操如果不带有某些社会感，也永远不会是动人和强烈的。当人的思想在艺术和诗歌创作中得到开展的时候，我们往往会发现在引起这一开展的根源中存在着某些道德成分；科学和理论很快就会死亡。除非从有关社会的观念中取得新的吸引力，因此，个人愉快的持久程度，情操的优美程度，是同他的道德成正比例的。此外，善心也是一个永不枯竭的源泉；相反，我们的爱国主义和博爱之心越是成为习惯，它们就越有力量和越强烈。

道德不能发挥它的作用的情况也是不可能出现的。在社会里有它不断发挥积极作用的机会。同我交往的人都不会不由于这种交往而有所提高。如果他已经是公正和有道德的，这些品质也可以由于意见的交流得到发展。如果他是有缺点和有错误的，就一定有我能帮他消除的某些动机以及我能帮他克服的某些错误。如果我自己是有偏见和有缺点的，但不可能我的偏见和缺点恰巧和

他的完全相同。所以我可以告诉他我所知道的真理，甚至通过偏见的冲突也能得出真理。如果我抱着真诚的行善动机不知疲倦地为他的进步而努力，那就不可能会没有良好的结果。我也不会在独处的时候感到困惑。独自一人时，我可以为社会的福利而积累资料。不可能有任何处境会是绝望到排除这种努力的程度。当伏尔泰被关在巴士底狱中，生死难卜，被剥夺了写作和阅读的一切手段时，他却安排并且部分完成了写作《亨利记》① 的计划。②

所有这些推理的目的是要使我们相信：道德是我们能够给别人的最宝贵的礼物。而道德的最高任务寓于其自身的传播。但是，由于道德同我头脑中的知识是不可分地联系着的，道德也就只能凭借知识来传给别人。除了靠灌输兼容并蓄的观点和传达有力量的真理之外，怎么能产生我们刚才所设想的那种道德呢？只有自己富于这种观点和真理的人才有资格加以灌输和传授。

姑且假定行善的心愿是可以脱离知识而存在，或者竟超出知识的范围，（后一种情形肯定是可能的）；我们会马上发现这种道德如何而且不值得传播。在这种情形下，最高尚的观点也常常会导向最凶恶的行为。克兰默这样的人会被鼓动去烧死邪教徒，而迪格比这样的人也会去策划炸药叛国案。但是，撇开这些极端的例子不谈，在道德导致残酷和暴虐行为的情形下，人的思想都会由于其本身的作为而感到不满和苦闷。真理，不朽的和无所不在的真理，其力量是很大的，因而尽管存在各种偏见，一个正直的人在决定采取一种同最明显的道德准则不相容的行动时，也会自己有所

① 《亨利记》是伏尔泰所写的一部关于亨利四世的叙事诗。

② 参见《伏尔泰传》第四章。这大概是关于这位伟大人物所出版的最好的传记。

怀疑。他会变得忧郁、不满和不安。他的坚定会蜕化成为固执，正义感会蜕化成为冷峻。他越按自己看法行事，错误就越大。他越按它行事，就越对它感到不满。正如真理是平静和喜悦的无穷尽的源泉一样，从错误中会涌现出新的差错和不满。

关于第三点，真理有助于我们政治制度的改革，这对我们所从事的研究是一个极其重要的论点而且是没有多少怀疑或争论余地的。如果政治是一种科学加以阐明的手段，必然是调察研究。如果人在更多更本质的特点上是彼此相同的而不是彼此相异的，如果为了他们所能实现的最好的打算在于使他们自由，和具有善心和聪明，那么就一定有一种实现这些共同打算的最好方法，有一种从他们的本质中可以推断出来的最好的社会生活方式。如果真理就是这种天赋本质之一，就必定有一部关于我们相互义务的真理的法典。调查研究不仅是确定政治正义和幸福原则的最好的方式，也是介绍和确立这些原则的最好方式。讨论是引向发现和示范的道路。一大群一大群的人思想中酝酿着动因，使他们的情绪产生变化，直到他们的社会形态也发生变化，而且其变化不亚于他们情绪的变化，人的思想越是熟悉这些动因里所包含的观念和表现这些观念的命题，它就越是不可抗拒地被推向同这些观念和命题相符合的一般行动方式。

附录 论认识和德行的联系

优美的德行能够脱离才能而存在么？——德行的性质。——德行是认识的产物。——德行也产生认识。从爱情——野心等其他追求来说明——应用。

卓越的才能能够脱离德行而存在么？——从类比上得出的肯定论据——从道德考虑的普遍性上得出的否定论据——从错误的恶果性质上得出的否定论据。——对于这一论据的衡量。——正义感的重要性。——它和才能的关系。——有才能的人常常遭到的偏狭待遇。

肯定认识和德行之间的联系的命题虽然道理非常明显，但却从来没有被人们以应有的注意来考虑过。一个纯朴的农民能够象加图一样的有德行么？一个智力较弱教育受得较为狭窄的人能够象最卓越的天才或者学识最渊博的人一样具有优美的道德么？

要确定这些问题，我们有必要来回顾一下德行的性质。作为个人品质来看，它是一种心愿，也可以说是一种要增进一般有理性的动物的幸福的愿望，德行的大小也就是这种愿望的大小。而愿望又是同偏爱，或者对于任何事物的真实或虚构的优点的看法完全不可分的。我说真实的或者虚构的，因为一件完全没有真实的内在的优点的事物，也可以因为赋予它一种想象的优点而成为被向往的对象。这也并不是人类智力所可能犯的唯一错误。我们可能向往一件有绝对优点的事物，却并不是因为它的真正的内在的

优点，而是因为我们可能赋予它的某种虚构的魅力。从不良的动机出发去完成一个有益的行动，总在某种程度上是属于这种情况的。

这种差错同真正的德行在多大程度上是一致的呢？如果我希望有理性的动物得到幸福，但对于他们的幸福究竟包括哪些东西却缺乏清楚生动的看法，这能被承认是行善的愿望么？似乎再没有比这个同我们关于德行的观念更不相容的了。出于行善愿望的偏爱乃是因为一件事物的某些真正属性而产生偏爱。认为任何其他偏爱都是德行，这几乎无异于认为，我的行为的一种意外效果，尽管我并没有预见到，也可以使我被称为是有德行的人。

由此看来，首先，德行在于对人类幸福的愿望；其次，只有对于所希望的事情的价值，进而对于它的性质有一种清楚的认识，并从这种认识中，产生出来的愿望才能被认为是优美的德行。但是，要认识真正幸福的全部价值及其真实要素需要多么广泛的能力啊！它必须从人类的整体观念出发。它必须在产生快乐心境的不同原因当中，辨别出产生最美妙最持久的快乐的原因。优美的德行要求我用全面观念观察产生幸福的知识，观察有助于增进知识的公正的政治制度的趋向。它要求我看得到该用什么方式来使社会中交往有助于增进德行和幸福，要求我想象到从同时和相继进行的慷慨努力中可能产生的难以言传的好处。其所以必要，不仅是为了使我能够以最好的方式去实现行善的心愿，而且也是为了使这一心愿获得生气和活力。按照人们通常有的概念，上帝是比人更加有善心的，因为他对于他那神意所追求的目标的性质具有固定和明确的认识。

如果我们想到：真诚的愿望在人的努力所能及的事务上，总是

能够在某种程度上产生认识能力，那么强大的认识能力和优美的德行之不可分就会自行提供进一步的证明。

诗人们曾经对于这一命题做过绝妙的说明：他们描绘了人心里燃烧着的爱情直接使他取得各种难以取得的成就。爱情使他的舌底翻莲，能以动人心弦的口才诉说自己的爱情。爱情使他的谈吐感人，举止优美。在他想要用诗的语言来表达他的情感时，爱情指示给他最自然、最有情的旋律，提供给他恰当、动听的语言，而这一切是一个仅仅有思想和有学问的人常常寻求不到的。

这乃是真正建立在对于人性了解上再真实不过的描绘。一切卓越才能产生的历史都与此相似。泰米托克利斯①不是希望隐藏起马拉松之战的胜利品么？这种愿望使他不安到不能成寐，用尽心思来找出达到他所选择的目的的手段。在培育幼小的心灵上有一条著名原理：仅仅采取强制的方法来进行教育，其效果是迟缓无力的；但是，经唤起它对于某一目标的热爱时，情况和所取得的进展就会完全改变的。真诚的愿望在思想上所产生的不安使我们的智力加倍活动；也会使我们有把握更快地奔向我们的目标，就像为了获得一万镑悬赏一定会促使一个人以更坚定的决心在较短的时间内从伦敦走向约克郡一样。

假使一个没有受过初步训练的人的目标是要描画一个著名的雕像，我们可以设想，他最初的尝试一定是笨拙而不能成功的。如果他的愿望并不强烈，他就会由于尝试的失败而放弃。如果他的

① 泰米托克利斯（公元前525—约460），雅典的政治家和海军司令官，雅典激进民主派的代表人物。在希腊人在马拉松战胜波斯人以后，他担心波斯人前来复仇，把战利品都设法掩藏起来。——译者

愿望是热烈而不可挫折的，他就会继续进攻。他就会从失败中取得教训。他就会研究失败的地方和原因。他就会以更精细的眼光去观察他的模特儿。他就会改正他的错误，从点滴成功中得到鼓舞，从失败的本身取得新的动力。

在德行上，情况跟在学术上是同样的。如果我真诚地愿望成为造福于人类的人，无疑地，我就会找到实现的途径，并且会眼光锐敏，足以发现可能已经选定的计划的缺点及其相对局限性。然而，为了达成一个重要目的而选择极好的计划，并且为了消除计划的缺点经常保持警惕而运用脑筋，这都需要大量的认识能力。我实行这一计划越久，我的认识能力也越会增加。如果在实行过程中，我感到泄气或灰心，那不会仅仅是因为缺乏认识能力，必然也是因为缺乏愿望。跟那种能以不变的恒心在同一事业上坚持下去的人相比，我在愿望和德行上一定是较差的。

到此为止，我们只是在研究优美的德行怎样不可能存在于羸弱的认识能力中；而这样一个命题竟然曾经引起过争论，实在使人惊讶。探讨一下逆命题的正确性，看看卓越的才能在多大程度上能够脱离德行而存在，乃是一个值得玩味的问题。

从已经列举过的论据来看：行善的愿望是同对于善行目的的性质和价值的有力而生动的看法完全不可分的。由此看来，最自然的结论应该是：虽然认识，或者说是一种强大的理解力量，乃是德行不可缺少的先决条件，然而这个理解力必须用于这个目的，才能使它产生我们所愿望的效果。在艺术上就是这样。没有天才，任何人也成不了诗人；但是，必须把一般的能力都投到这个特定的轨道上，才能在诗歌方面取得极好的成就。

应该承认：在各种其他条件都相同的情况下，把自己认识能力最积极地用来研究德行的人必然是最有德行的人。但是，道德，在某种程度上，已经是一切人所注意的对象。谁都不曾不或多或少地用正义和非正义的标准来衡量他自己和别人的行动；当然，最有认识能力的人一般都这样做过，而且做得最好。

还必须记住：恶行总是从狭隘的观点中产生的。一个理解能力强、见识宽广的人最不容易犯唯我独尊或损人利己的错误。丰硕的成就肯定在某种程度上是同磊落的节操相联系的。把整个民族当作自己活动的主体或者使自己变得伟大的工具来考虑的人，可以设想会对整体具有一定善意。在思想中经常充满庄严的想法的人，不大可能堕落到甘心去追求为一大部分人类所热衷的那些低级的事情。

尽管必须承认这些一般的原理是真实的，而且我们也可以据此得以希望看到卓越的才能和伟大的德行二者之间的经常结合，但是由于其他考虑我们也看得到这种令人满意的期望中的一个严重缺陷。道德很明显在某种程度上乃是全人类都考虑的问题。但同样明显的是：有的人考虑得多，有的人考虑得少；并且有一些最有才能的人会把注意力放在其他对象上，而对于道德的考虑反而有时不如一般看来才能较差的人那样真诚。人的思想在某些情形下如此好坚持错误并且如此善于为错误辩解，以致于这就破坏了本来有充分根据可以对德行所抱的期望。

从整个问题看来，有才能的人，即使在他们犯错误时，也不会全无德行可言的，并且有许多罪行是他们不可能犯的。在构成有德行的品格上，正义感乃是最本质的要素。博爱主义和正义感对

照起来，与其说是一种合理的原则，不如说是一种未经过深思的感情。它引起一种背理的纵容，即使对于它意在加惠的个人也是有害无益的。它还引起一种盲目的偏爱，结果也许为了增进少数人的虚幻的利益，而毫不自责地给很多人带来灾难。正义却是以一个不变的标准来衡量一切人的要求，权衡他们彼此相及的说法力求普及幸福，因为幸福原本就是适合于有思想的动物的状态的。所以，只要有一种强烈的正义感一般就有理由认为，在同一思想中也存在着相当大的德行，尽管由于某种不幸的机缘巧合，这样一个具有高贵品质的人却对人好处不大。如果没有强烈的正义感，伟大的认识能力能够单独存在么？

无疑是由于一系列与此相似的推理，诗歌的读者才常常觉得弥尔顿的魔鬼①是有相当大的德行的。我们必须承认，这个魔鬼对于本身考虑过多。但是他为什么要反抗他的创造者呢？他自己告诉我们，那是因为他看不出造物主认为当然的那种地位和权势的极端不平等有什么充分道理。因为法规和惯例并不能构成盲目信仰的充分根据。在他失败之后，为什么他仍然抱有反抗的精神？那是由于他认为自己受到了粗暴和侮辱性的待遇。他并没有因为斗争力量显然悬殊而灰心丧志；因为在他的思想中，理智和正义感比对野蛮暴力的感觉更为强烈；因为他充满了象伊壁克特图斯②或者加图那样的人的感情，而很少有奴隶的感情。他毅然忍受折磨，因为他不屑于向专制暴力屈服。他寻求报复，因为他不能驯服

① 指英国诗人弥尔顿的名著《失乐园》中所描写的魔鬼。——译者

② 伊壁克特图斯（约50—138），早年是罗马尼禄皇帝的一个卫士的奴隶，以后获得自由成为斯多噶派哲学家。——译者

地看待那个不加劝告就打算处置他的权威。稍一改变他的处境，产生这些品质的那种性格会是如何有利于人而值得赞扬的啊！

我们从这些想象的存在回到真实的历史中来，我们就会看到：凯撒和亚历山大也是有德行的。我们有充足的理由相信，不论他们的行为规律如何错误，他们却想象那是符合，甚至是有助于普遍利益的。如果他们对于普遍的福利有更为热烈的愿望，他们一定会更好地了解怎样才能予以增进。

从整个看来，伟大的才能总是具有伟大的活动能力的，而伟大的活动能力只能产生于一种强烈的条理性和正义感。一个具有非凡天才的人就是一个具有高尚热情和崇高目的的人；而我们的热情总归是建立在正义感这种可靠的基础上的。如果一个人抱负远大，雄心勃勃，那是因为目前他发现自己没有取得应有的地位而希望取得它。甚至一个情人也想象自己的品质以及爱情给他一种比别人优先的权利。如果我积累财富，那是因为我认为最合理的生活安排没有它得不到保证；如果我把我的精力用到追求肉体的享乐，那是因为我认为其他的追求都是没有道理的而且空虚的。如果没有这种力量的支持，我们的一切感情都将如昙花一现，瞬息即逝。易于动怒，感情强烈，顽强地反对一切自己认为是装腔作势的情况，这样的人是可以认为是一个具有潜在优越素质的人。我们也很难想象这样的人不会由于正义感而去从事某种限度的善行；象弥尔顿诗篇中的主人公，就对他不幸的伙伴感到真正的怜惜和同情。如果我们可以同意这种推理，我们会怎样评价约翰逊①的

① 约翰逊(1709—1784)，英国作家，最有名的著作是《诗人们的生平》。——译者

判断呢？他曾把平德①抒情诗的一名无名译者说成是“少数死不足惜的诗人之一”②。应该记住，这种差错决不是约翰逊所特有的，虽然在总的口气上比包括这句引语的著作更加极端的例子的确是少有的。自然可以料想到普通人是会联合起来把高超的智力拉平的。野心是所有的人所共有的；不能出人头地的人至少也想把别人降低到他们自己的水平。谁也不能完全了解跟自己并无共同观点人的品格；我们也禁不住会诽谤我们所不了解的东西。但是，使人深感遗憾的是有才能的人也常常参加这种联合。斯威夫特③曾经对德赖登④加以庸俗的诽谤，卢梭和伏尔泰也曾互相猜忌和敌视，而这些人原是应该合作起来挽救世界的。谁想到这些能不感到痛苦？

第六章 论真诚

真诚有利于——纯洁——活动能力——智力的增长——博爱精神。——不真诚的历史及其影响。——对于真诚的解释。——真诚的人的品格。

我们准备进一步从实际的观点来研究一下真理的价值，日常

① 平德(公元前518?—448)，希腊伟大的抒情诗人。——译者

② 这句话引自约翰逊的《诗人们的生平》中的《韦斯特的生平》一文，意思是说这样的诗人还是死了的好。——译者

③ 斯威夫特(1667—1745)，英国著名讽刺作家，《格利佛游记》的作者。——译者

④ 德赖登(1631—1700)，英国著名作家、剧作家和批评家。——译者

生活的事件和相互交往中，我们通常把真理叫作真诚。

真诚所具有的各种突出的好处是很明显的。它同纯洁、活动能力、智力的增长和博爱精神的普遍传播有密切的关系。

如果一切人都以真诚这条守则来约束自己，如果都认为自己无权隐瞒他的品格和行为的任何部分，单是这一情况就足以防止我们现在由于有希望获得保密和不受惩罚而在进行着的千百万种行动。我们只须设想：人们在决定做一件善恶难定的事情以前必须考虑到他们是否要做自己历史的撰述人，做他们所参加的那个场面的未来的讲解人，那么，最平常的想象力也能立刻使我们看到这会给人间事务带来一种什么样的本质变化。有人曾公正地认为：天主教的忏悔作法具有某种有益的效果。这种值得怀疑而且已被用作教会专政的可怕手段的制度如果取消，而使一切都能把全世界当作自己的忏悔室，把全人类当作自己良心的监督，那岂不要好得多么？

如果我能不顾世俗和风尚的要求，而把真情实况告诉一切的人，从这种习惯中我一定会得到另一种好处。我由此会获得一种爽朗、坦白和大方的气派。按照社会常规，每当我有一件事情要说明，而这要求我以某种思考力和辨别力来使自己说得恰当并产生应有的效果时，我就逃避开，并用沉默或者模棱两可的话来掩护自己。可是，禁止我隐瞒的原则却会使我的头脑永远保持警惕，内心永远保持紧张。我不得不经常集中注意力，免得在说出真情实况时，说得不完全又拙劣，以至产生说谎的效果。如果我对一个人谈到我自己的或者同他有关的人的缺点，我就会提心吊胆，惟恐在他的头脑中产生歪曲或者夸大的印象，或者使原本是事实的东西变

成了讽刺。如果我同他谈起他自己所犯的错误，我就小心翼翼地避免考虑不周的措辞，以免把本来的善意变成了冒犯；我的心里会充满这种谈话必然带有的好意和对他的幸福的关切。真诚会使我的思想不受拘束，使我在颂扬别人的场合下措辞清楚、丰富而且恰如其分。谈话就会迅速改变它现在的那种没精打彩、无关紧要的性质，而且有罗马人的大胆和热诚；最初是由于情况的偶然要求，但逐渐习惯于告诉人们对他们有用的东西以后，我就会很快地学会研究他们的利益，并且直到我发现怎样才能以最合理和最有益的方式去利用和他们在一起的时刻以前，我永远也不会以我的行为为满足的。

真诚对于别人的影响和对真诚的人自己的影响是一样的。如果一切的人都能肯定知道自己的邻人是个坦率的监督，能够当面讲，也能向整个社会去宣扬自己的德行、好事，以及卑鄙和愚蠢之处，那好处会有多大？我们对自己身上，这些东西总难以具有深刻的认识，除非它们为我们邻人一致的意见所证实。我们能得到的知识，在大多数情形下并不靠个人单独努力，而是靠他人的认识能力对我们自己的判断的支持。在大多数情况下，正是因为一切的人都对于自己的个人判断感到没有把握，所以才产生了改变信仰的狂热性和对矛盾意见的不能容忍。除非在我的同伴们的一致同意的支持下，我不可能对于自己的性格和才能感到真正的满意，甚至对于德行和恶行也不可能有明确的认识。

对于人的行动分别给以公正的赞许和谴责对于德行一定是一种最有力的刺激。但是，这种分别对待，目前几乎在任何情形下都并不存在。这一个人遭到了辛辣的讽刺，而另一个人的错误却受

到过分的宽容。在谈论我们的邻人时，我们经常处于恶意的和见不得人的动机的影响之下。一切都遭到丑化和歪曲。最卑鄙无耻的伪君子在生活中受到赞扬；而最高尚的品格却横遭毫无道理的诽谤。人类的造福者常常是人类最刻骨仇恨和忘恩负义的对象。这样能给德行什么鼓励呢？那些好名的人就不会在道德成就上而是从表面的显赫和无意义的豪华上去打算了。同时，那些在最纯正的动机推动下从事于善行的人，却被剥夺了使之坚持刚正不阿和孜孜为善的应有荣誉和尊敬，因而感到厌倦。

一种真正的和始终如一的真诚一定能够扭转这种情况①。一切流言蜚语现在所以产生效果，乃是因为人们还不习惯对于人类行动的各种可能性运用自己的判断，还不习惯于占有判断所需的材料。否则，一个人的胡说必然会从他的邻人的更加成熟的见闻中得到纠正。识别能力得到锻炼之后，我们就不会受到迷惑。真理，全部真理，未加掩饰的真理就会为人所知。这将是一个考验，就是最顽固的邪道也抵挡不住的。如果人类所有行动都得到公正不偏的褒贬，恶行就会普遍遭到排斥，德行就会到处盛行。真诚一经成为风尚，一切其他德行必然接踵而来。

人的性情现在是软弱的，因为他们还不习惯于听到真理。他们的自信心是建筑在别人对他们的体贴照顾上，并且希望我们不要转告他们我们所知道的对他们不利的事情。但这是对的么？我们已经看到：直言无隐，亲切而真诚地说真理，乃是最为健全的行为准则。既然如此，我们又有什么理由去破坏事物的本性和宇宙

① 参阅第二卷第六篇第六章。

的规律，在温暖的季节里培育出这一群小人物，让他们吹不到真诚的和风细雨，又受不起暴风骤雨的考验呢？

第三，真诚，在很大程度上，还可以用来促进我们智力的增长。如果由于性格的怯懦，或者怕说出来有危险，我们压制住自己的想法，我们就既不能对这些想法有所发展，也不能加以改正。从该思想的行动中，我会得到鼓励去继续思考。再没有什么能比把自己的想法加以整理和表达出来的努力本身更能增进语言的明确性了。如果别人诚恳地接受这些想法，这些想法就会因此更加特别坚定和一贯。如果别人加以反对和不相信，我就会加以修正。我或者会发现差错，或者加强自己的论据，并在以前已经积累的真理之上补充新的真理。人类美德的总量的显著增加，绝不是依靠既不说、也不听、更不了解人类的真实感情的孤独隐士。大胆和无拘束地交换意见的时期就是幸福的原料酝酿和萌芽的时期。如果我知道我永远不会把我的发现告诉别人，有什么能够鼓舞我去从事 (71)
发现呢？一个决心绝不说出自己可能知道的真理的人能够是一个刚毅而不倦的思想家，这从事物的本性来说乃是不可能的事。人的内向和外向之间的联系是割不断的，一个不敢大胆讲话的人永远不会在探讨问题上是热情的和毫无偏见的。

教士干政、宣誓①、行贿、战争、结党等等一切引起诚实和开明人士非难的事情，这无数罪恶在今天世界上得以存在是由于什么呢？是由于怯懦；使人不敢说出自己知道的事情的胆小的缄默；和对于自由活泼地讨论真正社会利益施加迫害和惩罚的阴险的政

① 英国于1672年宣布宣誓条例，规定美国官吏、议员仅限国教徒担任，就职前必须宣誓。这个条例于1828年撤销。——译者

策。人们或者因为不愿意牺牲他们世俗的前程而避免发表不受欢迎的意见，或者用一种冷淡暧昧的态度来加以发表使之失去本来面目，因而也不能发生真正的作用。如果今天一切的人都能说出他所知道的一切真理，就很难说篡夺和愚蠢的统治还可能维持多久。

最后，真诚还带来另外一个好处，那就是使人们性情愉快和和善。现在人们相处之间敌视多于友好。每个人看待别人都仿佛人家要暗算自己。在高尚文明的集体里，每个成员都随时戒备着。他知道他的朋友的许多事情，但认为自己不该在他面前提起，却该摆出一付毫无所知的神情。当那有关的人不在场时，他简直不知道怎样提这些缺点，唯恐自己背上中伤者的污名，虽然公开出来，也许是必要的。即使他提到这些缺点，那也是当作秘密来说。他带着一种犯罪的心情，心里明白他所说的话是他在那有关的人面前所不愿讲的。也许他没有完全注意到他自己这种虚假的性格；但他至少在别人身上无疑地会察觉得到。可能在青年时代，他用一种柔顺的态度去适应社会习俗，一方面丝毫不失去欢乐的心情，另方面却只学到了使他变得自私和玩世不恭的教训。他看到周围进行的把戏，于是自己也变得长于躲闪别人对他寻根问底，并以能够哄过别人而暗自发笑。他丧失了无私的同情心，能够冷静地把人们看作为仅仅是供他消遣的没有个性的工具。他能够在爱憎面前完全无动于衷。但这只会是一种暂时的性格。任性荒唐最后会冷静下来，他就会不再以孤独地生活在这个世界上为满足。他渴望得到同情和率直的慰藉，就会以一种不同的精神去观察人类的缺点。他由于感到人情冷酷而战栗。他不能再容忍他们的假话和伪装。他找不到坦率的人，并由于长期不断的失望而忍耐不住。他以前

漠然视之的缺点，现在认为是最大的罪恶。在这种情况下，愁苦、暴躁、厌世成为这么多人的普遍情绪，又有什么可怪呢？

整个这种情形怎么会由于真诚而得以扭转呢？我们不可能冷淡地对待那些惯于告诉我们真理的人。由于人类行为中的口是心非、深不可测等造成仇恨的主要因素的失效，仇恨也会消失。谁也不能形成对人疏远和缺乏同情的脾气。我们表现的隐讳、欺骗和巧诈，把人的灵魂从躯壳中取走，剩下的只是貌似而实非的人；而如果人类思想中的一切冲动并未象如今这样遭到压抑和破坏，人原本是可以，而且也会成为真正的人的。如果我们的感情不受抑制，我们彼此原会成为真正的朋友。我们的性格会得到发展：我们的感情得到充分满足和表达，就会使我们上升到真正的人的地位。我不会对别人怀有恐惧，因为我知道我了解他的真正感情。我不会怀有卑鄙的感情和不爱交际的倾向，因为表达自己思想的习惯在一开始时就使我能够加以发现和克服。这样，每个人都会习惯于爱的感情并且会发现自己的同类是值得热爱的对象。信任，从各方面来看，都是产生相互友情的最肥沃的土壤。

真诚的价值还可以从对于不真诚的性质的简单考察中得到进一步的说明。从表面上不加仔细来考虑，我们很容易在十分不重要的场合下，觉得不真诚无所谓。可是如果我们加以仔细研究并记起它的真正的历史，那么结果就会不同。它的特点既同德行并不相类也同德行并不相容。它使我们不能不产生的一种乃是最可憎的感觉。它的直接作用是使我们口是心非。但是人类躯体上却有一些器官比我们发出来的声音和说出来的辞句要难以支配。我们必须特别当心，不然我们就会面红耳赤，我们笨拙的手势会泄露

我们的秘密，而我们的嘴唇也会因为这不习惯的任务而结结巴巴。这都是初次尝试的结果，不仅说谎者如此，一个存心隐瞒，或者目的在于哄骗随便哪个交谈对象的也都会如此。在接二连三地尝试之后，我们会变得比较熟练。我们不会象开始那样被我们所要欺瞒的人发觉；但是我们仍然害怕被发觉。我们感到心神不定和慌乱；并且很难使我们自己相信我们没有引起怀疑。难道一个人应该有这种感觉么？最后，也许我们在伪善上达到了炉火纯青的地步；并且在口是心非时感到象我们以前在完全坦率时所感到的同样自信和安逸。据一个平常人看来，谁是有德行的人呢？是那个打算以极端的虚伪来设法使自己的秘密完全不受怀疑的人呢？还是那个轻率到被这样哄过，轻率到认为别人为了被了解才说话的人呢？

但是，这还不是事情的全部。欺骗者还必须把他一度对别人进行的欺骗维持下去，并且要注意不会意外地泄露真情。正是根据这种情况，人们常说："一句谎话总还要一百句谎话来为之辩解和遮掩。"我们要打算对任何事情保守秘密，就有危险被卷入无穷尽的诡辩、蒙混和欺骗之中。有德行的人的特点是坚定不可改变的决心并且相信自己的正直。而不真诚的特性则是以犹疑始，以羞辱终。让我们假定，我所进行的欺骗有被发现的危险。当然，以我的聪明我会估计一下这种危险，如果这种危险就在眼前，我就不会再想做任何进一步的伪装。但是，如果这个秘密很重要，而危险又不肯定，我大概会坚持下去。整个危险程度只能逐步认识到。假使那个问我问题的人对我反击说，他已经从另外一个人那里听到了真实情况而不是象我所说的那样；那么我将怎么办呢？我能

够诋毁说真话的人的人格，同时也许不但不能使我的欺骗成立，反而使人为我那种冷静而大胆的厚颜无耻感到吃惊么？

我们已经列举的道理可能有助于我们明确什么是德行所要求的真诚，只有这种真诚才能对人类产生实际的利益。我们可以把真诚分为三种程度。第一种，一个人可能认为自己十足保持了诚实，如果他从来也不说任何不能被解释得符合真实情况的话。这种人同那种对最露骨最直接的谎话都毫无顾忌的人是有明显区别的。第二种，他的审慎程度也许不止于此，他可能决定不仅不说那种确实不真实的话，而且也不说那些他知道或者相信会被听者理解为不真实的话。他可能认为这样做就大致充分尽了自己的义务；他可能认为经常隐藏他所提供的情况并没有多大害处。第三种和最高程度上的真诚在于最彻底的坦率，既没有任何保留，如同西塞罗① 所说的："不说一句假话，不留一句真话。"

前两种绝不符合真诚的真正目的。第一种比直接说谎还多一层不利之处。我找到一种遁辞，并且自以为能利用来把我的欺骗解释为同真实情况相符合，这对同我交谈的人来说关系不大；然而研究这样的遁辞比毫不害臊地承认放松原则的行为更加违背勇敢精神。上述的第二种程度的真诚，即仅仅打算避免一切积极的欺骗，似乎其衡量标准与其说是高尚的原则，不如说是个人的谨慎罢了。如果象卢梭说过的那样："人类的最大责任是不伤害别人"，那么，这种消极的真诚也许有相当的价值；但是，如果人类的最高的和最不能避免的责任是研究并促进别人的幸福，那么这种真诚

① 西塞罗（公元前 106—43），罗马的政治家和哲学家，以擅长口才闻名。——译者。

一类的德行对于如此光荣的事业就贡献不大了。如果真诚象我们所力图证明的那样，是人类进步最为强大的动力，那么把它限制在如此狭窄范围以内的企图是值不得多少称赞的。此外，在许多情形下，如果在模棱两可和闪烁其词的技术上还没有达到很高的熟练程度，还不能够完全控制自己的面部表情，以防泄露真情，要想隐藏什么情况是不可能的。实在说来，一个人惯于对他真正了解的事情装作一无所知，虽然他可以逃脱直接说谎或者含糊、欺骗的人一经被人发觉所受到的公开羞辱，但别人仍将以冷淡和不相信的态度来把他看作难以捉摸和自私的人。

由此看来，唯一能在任何程度上使一个开明的道德家和政治家认为满意的只有完全坦率和毫无保留的真诚。

这样一种性格也没有堕落成为粗鄙和野蛮的任何危险。根据这里提出的原则，真诚的实践是由于人们对其功效的认识和出于博爱精神。它会使人语言率直、姿态热情、心胸厚道。即使在劝告和责难之中，友好的意图和温和的方式也是相当显而易见的。这里边不会掺杂轻蔑和优越感。行动原则乃是被纠正者的利益，而不是纠正者的优胜。真正的真诚必然伴随着平等，平等是友爱的唯一可靠的基础，而友爱又给平等的感情增添最美丽的光彩。

附录一　对于真诚的说明

问题的提出——对在这个问题上的错误原理的反驳。——对一般原则和理论的估价。——对一种有害的区别的揭露。——真诚的限度。——肯定和否定的论据。——推论。——结论。

在这里不能不进行一项重要的探讨。“我们已经表明，普遍的真诚包含着莫大的利益。关心人类的开明人士不会不渴望早日看到每个人都对别人说真话的时代。但是在过渡期间，我们应该采取什么样的行为呢？当我们周围的世界在按照完全不同的方式行动，是不是我们就实行一种无保留和一视同仁的真诚呢？如果真诚有一天成为我们所生活的集体的特征，别人也就会有听到真理的准备，并以一种勇敢、正直而有气度的方式来利用人家告诉他的真理。但是，在现在，我们却会引起某些人的反感，而会使另外一些人的坚毅精神受到其力所不能胜任的考验。由于率直地不合时宜地说了一句真话，我们不仅可能招致丧失前程的后果，还会丧失我们的有用之处，有时甚至断送生命。

禁欲主义和清教徒的道德论使其信奉者习惯于简单地对付这些困难。他们会告诉我们去尽我们的责任，不顾后果，不受他人行为的影响。”但是，一个把道德看作理性问题并把它建立在功利原则基础上的人是不能不分析这些原理的。“尽我们的责任，不顾后果”，从功利原则上来看，完全是一种荒谬的和自相矛盾的原理。道德不是别的，而是要估计后果并采取一种从最广泛的观点看来

能够有助于普遍快乐和幸福的行为方式。上述理论的另一部分经过分析也是同样错误的。有许多情况要求我对行为的选择完全依靠我对于“其他人的行为”的预见。拿捐助一项公用事业，譬如修建一座桥梁或者一条运河来说：如果事前肯定知道我的捐助不会受到普遍的赞许，捐助这笔款子又能够达到什么目的呢？如果我的全部邻人都采取同样行动，我去干一份土石工的活自然会达到我所愿望的目的；但是如果我确信除我之外再不会有人肯动一个指头，我是否还会干那一份土石活呢？

关于我们的生活习惯、金钱花销和服装有各种的规则，如果普遍采用大概十分有利，如果只有个别的人实行其结果只有害处。我不能妄想靠自己一个人去把一只船推下水去或者打退一支军队，虽然其中任何一件从绝对的观点看来，都可能是十分应该做的。

真诚的责任乃是深思和经验都使我们认识有助于人类幸福的普遍原则之一。我们研究一下普遍原则的性质和起源。人们都处在同别人的不断交往之中，经常有可能在毫无事前通知的情况下被要求去处理跟他们同伙的利益有密切关系的事情，所以他们不可能在任何时候都能通过一系列的推理找出据以行动的判断。所以就有必要给思想找一些休息的场所，就有必要在记忆中储存一些推断，随时准备在情况要求时拿来应用。我们发现这种需要在科学和抽象概念上同在行为和道德上是一样迫切的。理论还有另外一个用处，它可以作为认识能力的经常锻炼和滋补，使我们有能力、有精力在各种可能出现的情况中作出判断。没有任何东西比某些人在理论和实际之间所建立起来的对立更无聊和肤浅了。诚

然，我们绝不能单纯从理论上来预测任何特定试验是否成功。诚然，严格地说来，任何理论也不可能是实际可行的。理论的任务是把某一特定系列的案例的情况收集起来并加以整理。如果在这个过程中不删除多种情况，它就不成其为理论；理论总是把带一般性的情况收集起来，并删除掉带特殊性的情况。然而，在实践中，在这种一般过程中必然会略去的情况又不可避免地要发生，这些情况就会以不同的方式使发生的事物包含有一些不曾预见的特点，而在预见到的特点上也会有所不同。可是，理论是极有用的；那些极力反对理论的人甚至可以被证明不知所云。他们的意思不会是指：人们应该永远在某一特殊的情况下行动，而不需要同任何其他情况进行对比，因为那样就会剥夺掉我们的全部认识。我们一旦开始进行比较和推论，我们也就在开始建立理论；宇宙间不会有两件完全相同的事物。所以，对于人的真正锻炼就是建立理论，因为这也就是磨炼和提高他的智力；但是不要成为理论的奴隶；或者在任何时候忘掉：由于其本身的性质，理论并不包括值得我们注意的事物的全部情况。

现在把这种看法应用到道德问题上。普遍的道德原则，只要能真正说明取得功效、快乐或者幸福的手段，就一定是有价值的。但是任何人的一切行动都必然有其相应的结果；而对这个行动考察得越仔细，其结果就越肯定会出现。普遍原则和理论不是不可能错误的。如果认为：为了判断正确、行为得当，我只应该从一定的距离来观察一件事物而不必对它加以细致的观察，那是荒谬的。相反，我应该就我力所能及，根据每一件事物自身的情况来加以考察并根据其自身的优缺点来做出有关的决定。停留在一般原则

上，有时是出于我们自己的缺点的必要，有时则是我们懒惰的防空洞；但是人类理性的真正尊严要求我们尽可能地超越这些原则，使我们的意志能力在一切情况下都能活动起来并据以指导我们的行为。

为了防止这些推理被错误地应用，每一件行动是否符合道德，要看这一行动的直接和间接两种后果。有许多行动方式可能产生当前的快乐，但对于一个人或许多人的长远状态发生如此恶劣的影响，以至使这些方式在一切合乎情理的估计下都会被厌弃而不会被选择。对某些行动的看法往往成为旁观者据以预测未来行动性质的媒介，对于这种行动尤其应该如此考虑。在我们同类的行为上和在没有生命的自然的进程上一样：如果事情不以某种顺序相继发生，我们就不可能有判断，也就没有是否聪明和符合道德的问题。由于肯定季节的顺序和植物的生长进程，我们去耕种土地，并期待未来的收获。肯定我们同胞的品质，相信他们基本上按照情理来支配行动，不会抢劫，不会诈骗，也不会欺哄我们，这对于文明社会的存在是同样具有根本性质的。由此就产生了一种以前没有提到的支持，普遍原则的理由。一个行动的间接后果，尤其是在能不能实现所引起的希望上，主要决定于一般情况而不决定于特殊情况；是属于类别的而不是属于个别的。但是这并不会给我们以前所说的那些道理带来本质上的改变。当我们需要采取行动时，我们仍旧有责任对具体情况的性质进行估计，以便断定特殊情况的紧迫性是否应使我们放弃通常应予遵守的原则。

回到真诚的具体问题上来。真诚和坦白在人类的多数行动中显然是最好的方针，如果我们只从短期考虑个人的利益。即使在

这种局限的意义上，也不会有人轻率到断言我们遵守说真话方针比遵守说谎话方针的时候少。真诚和坦白对于人类整体的利益显然大有裨益，因为它们给信赖和合理的期待提供了基础而这些是智慧和德行所不可缺少的。但是，也许还是应该问一问："是不是在有些特殊紧急的情况下，应该使我们放弃真诚和说真话的普遍原则呢？"

无疑，这乃是一个应予相当审慎对付的问题。不过，如果由于害怕相反的主张所可能产生的弊病，使我们不管对和不对就去赞成普遍的坦率，从而使我们劝导别人绝不容许欺骗的作法本身引起进行欺骗的指责，那未免实在前后矛盾。

有些人，惟恐纵容丝毫的不真诚，同时又感到不能在一切想象得到的情况下都主张相反的作法，因而认为应该断言："我们所害怕的不是真理的传播而是谎言的传播；所以我们必须全力严防的是不要在说真话的方式上不慎而产生说假话的效果。"

经过研究，我们也许就会发现这乃是一种不智和有害的区别。首先，给事物以正确的名称，不加以粉饰或者遮掩，这对于道德事业是大有裨益的。我或者是说出简单而明显的真理，或者是不说；我或者是隐瞒或者是不隐瞒；这就是眼前的问题所要求我们作的抉择。如果在任何情形下我有义务隐瞒、掩盖或者说谎，那就予以承认；我至少会得到这样一种好处，我会晓得这种义务只能出现在某种特殊紧急的情况之下。其次，无论我能有什么理由不按照原来我心里所想的那样把真理说出来，只要这个理由能够成立，最后必定会演变成为有用的理由。真诚之所以是一种义务，就是因为功利。所以，如果在任何情形下，没有按照真理最明显的形式把它

说出，却在第二位的真诚原则上而不是在首要和固有的普遍功利原则上寻找理由，看来未免荒谬。最后，我们应该以一种谨慎小心的态度来对待这种区别，因为它在应用上具有含糊的不明确的性质。如果问题涉及的是说真话的方式，那么最好的原则大概只能是注意在说真话时达到说真话的效果而不是说假话的效果。但是，如果我惯于把这一点当作我是否要说真话的考虑标准，那就极其危险了。这样一条原则似乎恰好适合于已经成为人类思想特点的那种怠惰和缺乏进取的精神。此外，这个原则可能在应用上无法加以限制。在任何情形下，我们都不能说出绝对纯真的真理。我们只能接近做到，但绝不可能完全做到。它难免遭到某些误解，不免有某种程度上不够清楚和确切，不免引起某种本来应该绝对处于静止的激情。所以这个原则或者会被滥用，或者原本不应加以采用，除非我们对于每一种个别情况下人类思想的认识能力都做了调查，并且证明了用概括的方式提出一个普遍原则的想法乃是荒谬的。

既已澄清了曾经纠缠着这一主题的含混之处，我们不妨进而考察原来的问题；为此可能需要把这一主题从更高的角度来进行研究，并且回到道德义务的基础上去。

我们发现在道德问题上所有的公正推理都根据这样一个根本原则，那就是：每一个人都必须把自己看作在他的能力、机会和所从事的事业等方面都是对普遍的福利负债的。这是一笔必须永远要偿还而又永远偿还不清的债务。我一生的每一刻，要末能够更好地加以利用，要末是不能，即使不能，我也是在起着一个真正爱人类的人的作用，尽管在这种情况下其作用看来并不足道；如果

能，那我就不得不承担起一部分失职的过失。从这一观点来考虑这一主题，在判断道德的首要原则中有两个总是较为突出的：马上准备采取的行动所将引起的好处，以及对将来有用的手段我能保存其存在和活力因而为公众谋到的利益。一切对于自己对人类的负债有充分认识的人，都会感到自己在任何单个公益事项上不能不吝惜投入自己的全部力量或付出自己的生命。有一种作法，就它本身来考虑，是我今天应该采取的；把情况改变一下，如果我仍旧采取它，毫无疑问，就会丧失我的生命，这不会使我的义务有所改变么？这是前面已经讨论过的一个问题①。

同时，为了使摆在我们面前的主题解决得更加圆满，不妨假定这样一种情形，说一句谎是我能够逃脱立即毁灭的威胁的唯一手段。不妨假定一个有德行的人，被他国家中篡夺政权的人所通缉追捕，并且他有理由知道：一旦被发现，他就会立即成为他们血腥政策的受害者。假使他们雇用的暴徒问他是什么人时，他应该不说谎而让自己帮助他们达到置他于死地的目的么？可能受到为他保守秘密和对他保全生命之托的人，应该以背信弃义而毁掉自己的朋友为代价来保持自己的真诚么？让我们看一看在这个问题上的两方面的论点。我们会发现前面已经肯定了的关于一般真诚的好处，在这种情况下也同样有效。一切谎言都会削弱说谎者的精神力量。他会以什么样的心情来说这种谎话呢？他是不是要努力使它谎话说得周到而有效地迷惑有关的人呢？这需要一种蓄意的伪善和很高的警惕，以免在表情和姿态上会泄露出内心活动。

① 参见第二篇第六章，第三篇第六章。

此外，他以这种行为助长着人们的口是心非，灌输着普遍的不信任，玩忽着对人类正直的最神圣的誓约。以坚决的态度去断言同实际相反的东西，这种行动在人类思想中必然引起不可抑制的反感。以无视一切后果的无畏精神承认真理，乃是光明磊落的，在每一个人的心里都会引起共鸣的感情。也不要忘记：有可能发生的后果，是不能在任何情形下都看作是肯定要发生的。刚毅的行为、庄严而镇定的举止，以及合理的规劝，都可能使最凶恶的敌人解除武装。

我们再看一看这个问题上的另一面的论点。这里，可能有人认为：尽我们的责任是没有什么感到难堪的。如果能够证明在我们所叙述的情况下，我们应作的让步是顺从，那么无疑地，我们在作这种让步时就应该感到自我赞赏而不是内疚。社会习惯使我感到履行许多义务是丢脸的，而许多恶行却使我们自豪；但是，这是偏见的结果，是应该纠正的。凡是义务要求于我们的，一个足够觉悟的人就不会对完成它有反感。至于我们的行为对于别人的影响，就树立榜样而言，我们无疑地应该树立德行的榜样，真正德行的榜样而不是徒有其表。在同上面类似的情形下，我们所作所为还常常会被完全忘记；同我们的作为有关的是有成见的人，他们不肯承认自己所仇恨或者轻视的人的任何德行。是不是可能我在这件始终真诚的行为上所表现的毅力，其影响同我未来无论如何勤勉、纯洁的生活相对比，都对于社会产生更大的利益呢？由于个人仇恨而使我的慷慨自我牺牲几乎全不为人所知的情况很容易设想到的。对于一个公正的旁观者来说，最痛心无过于看到一个很有用的人在不值得的冒险中不可挽回地牺牲掉。可能还值得一提的

是：生活中最有德行的人在他每天的生活中都或许犯有某些不真诚的过错。虽然，他并不因此就应该轻易再多犯不真诚的过错，然而，看到这同一个人为了最琐碎无聊的动机而离开一般的行为准则之后，却紧接着以他的生命为代价拒绝再一次不遵守这个准则，确实是不合情理的。

至于可能发生的后果并不肯定发生的论点，必须记住，一切人间事务在某种程度上都具有这种不肯定的性质的；一切对于后果的衡量，或者换句话说，一切德行，都取决于我们接受较大的可能性和舍弃较小的可能性。

为了保持我们自己和别人对于我们诚实的信任，不仅我们性格上的弱点应该在一切情形下毫不顾惜地加以牺牲，在生活中的真正利益上也无疑地应该作出重大的牺牲。一个因为自认为值得赞赏的某种行动而被法院判罪的人，如果法院向他提出，只要他放弃德行就可以撤销判决，他大概都应该加以拒绝的。这在很大程度上要看这个行动的手续和名义如何。如果一个喝酒的执拗的人在狭路上用手枪顶着我的胸口强迫我同意他的信仰，我却去斤斤计较，那很可能是错误的；而断然拒绝法院在全国人民面前严肃提出的一地要求变更信仰的条件，那很可能就是对的。

如果的确在某些情况之下，我不违背真理就肯定毁灭，因为不应对违背真理加以计较；那么，当别人生命有危险时，我也就有同样义务照样做。确实，在毫无保留的真诚的普遍原则上一旦容许任何例外，那就显然不可能规定出各种例外的性质。关于例外的原则只能是：只要泄露真情会产生重大而明显的弊害，而这一弊害又看来大于在这种情况下破坏人类信任和德行的一般规范所产生

的弊害，那么真诚的义务就可以中止一时。

"根据这个原则，我们就使每一个人成为自己的裁判了"，这种说法也不是一个能够成立的反对理由。在道德的法庭上，不可能不是这样的；纯洁公正的思想方法不承认有任何我们能够向他上诉的永远没有错误的审判官。也许有人还进一步反对说："根据这个原则，人们会被要求在激情和抱有偏见的时候做出裁决，而不去参考他们比较冷静的理性过去所做的决定。但这也是一种人类事务中不可避免的麻烦。我们必须而且应该使我们自己始终不去拒绝那些看来可能值得的想法对我们的影响。教导人们不去信任自己的认识能力，并不是使他们有德行和言行一致的最好的办法。相反地，使他们习惯于依靠自己的认识能力，才能使他们的认识能力能够成为他们的指导和引路人的方法。

我们在例外这个项目之下所说的一切，丝毫也不改变一般讨论中所提出来的道理。坦率的行为所带来的一切好处，它的崇高的、光辉的效果，丝毫也受不到损害。真诚，一种豁达而大胆的坦白，在人类德行中也许仍居首位。这是应该贯穿我们全部思想和行动的气质；是我们应该天天身体力行，夜夜加以确认的。我们应该以最大的顽强意志排斥那种在后果上使我们不得不表里不一，躲躲闪闪的行动。凡是在态度上不能坦白率直的人，是绝不能够特别令人尊重、特别令人爱敬、特别有用的。这才是一种巨大的诱人的力量，用它我们就可以抓住别人的心，获得他们的重视，使德行成为一种不可抗拒的摹仿的对象。一个不是特殊的真诚的人，不是很少具有为善的感情，就是对实现真正行善目的的手段方面无知得可怜。

附录二 论拒绝来访者的方式

它所以不当的理由。——认为这种作法有必要的借口：1.防止不速之客——2.避免不愉快的相识。

关于在日常生活中严格说真话的原则，大概最好无过于用一般人都知道并且认为无关紧要的事例来加以说明，那就是主人吩咐仆人挡驾。一切有关道德的问题都不能同政治学无关；有些一般个人的错误，由于影响广泛，而败坏了道德和政治正义的基础，本书在这里和其它地方① 用少数篇幅加以批判也并非毫无价值。不用说：在性质上非常全面、非常抽象的讨论中，这种谈论还可以提供一些趣味和消遣。

我们不妨依照人所共知的道德原理，把我们自己放在那个去担当这件无礼的任务的人的地位上。我们中间有谁会愿意在我们的父亲或兄弟确实在家的时候亲自去告诉别人说他们不在家呢？我们说这种卑俗的谎话，难道不感到耻辱吗？那么我们自己不愿意去做的不光彩的行为，我们要求别人去做，这能说得过去吗？

不论我们用什么花言巧语为自己的行为找借口，肯定地说，仆人了解我们教给他的话是句谎话。它随带着一切虚伪。他必须在装假方面十分老练才能巧妙地加以实践。他以厚颜无耻来达到主人的目的，或者换一句话说，达到骗人的目的。他同样的手段，

---

① 参看第二篇第三章附录。

压下良心上的责备掩盖他不能不感到的羞耻。在他能够圆满地做到以前，他一定完全抛弃了坦白的谈吐和率直的表情。有些缺乏教养的来客没有做进一步的盘问是不肯立即接受这种支吾的；还有些来客是仆人所不认识的，却同主人不拘礼节，因而认为有权利对仆人的拒绝给以怀疑的轻视。在这两种假定的任何一种情况下，仆人都必须更加摆出一副傲慢的神气和拿出搪塞的本事来，否则他的狼狈就会更加明显而可鄙。当他在一件事情上受到这种使人堕落的教导以后，谁能保证它不会在他的一般行为上产生不良的影响呢？

但是有人说："这种谎言是必要的，没有它，人类社会的交往就不能进行。我的朋友可能在我最不方便见他的时候来拜访我；而这样做，就不致使我的事情完全交由随便一个不速之客去支配，另一方面又不致以一种无礼的拒绝来得罪他。"

但是，我们试问：在最简单的场合下，由于什么原因，真实会对我们的敏锐感觉那样讨厌而必须用谎言来使我们自己得到安慰呢？当一个人在这种情形下，了解到使我这样回答的那些道德上的理由以后，如果他对于一个坦白的回答感到不快，他实际上一定是一个最软弱的人。事实上，我们是意识到我们在决定怎样对待来客的方式上是轻率的，并且愿意用这种不负责任的作法来掩盖我们的荒唐行为。如果我们强迫自己，不再掩护自己的愚蠢并且不做我们羞于让人知道的事情，难道有什么值得遗憾的吗？

另外一个支持这种不诚实做法的理由是："我们没有别的方法避开不愉快的相识。"正是这样，我们才相信我们连最琐细的事情也不能够自己做，而这乃是文明社会的一种永久性的影响。那么，

对我说，“一个仆人来为我穿袜子，是我不可缺少的需要，”这也同样是一定有道理的了。如果在我们相识的人当中有任何人是我们所特别不喜欢的，通常是因为我们在他身上看到了或者是认为我们看到了某种道德上的缺点。为什么他不应该知道我们对他的意见，为什么他不应该得到一个改正或者辩护的机会呢？即使他对于我们来说是过于聪明或者过于愚蠢，过于善良或者过于邪恶，为什么不应该坦白地告诉他想要同我们交朋友是个错误，而必须使他忍受着从我们的仆人那里探询六个月然后才发现这一点呢？如果我们不去欺骗，如果我们不装出一丝一毫我们所没有的热诚和敬重，我们一定不会受到使我们耳朵不得清净的不速之客的多大搅扰。一种谎言会把我们卷入另外一种谎言；一个为对来客说谎辩护的人事实上是在维护怯懦行为，这种怯懦使我们不敢拒绝给予恶行那种只有德行才配得到的荣誉和亲切感。

第七章　论自由意志和必然

本篇的第二部分。——必然的定义——为什么被认为存在于物质世界的活动中。——思想活动的情况是一样的。——必然的表现——在历史上——在我们对于性格的判断上——在我们的政策谋划上——在我们对于道德修养的看法上。——由于我们对于人类行为的期望容易落空而产生的反动意见。——答辩。——自由意志的想法的起源和普遍性。——必然的想法也是普遍的。——根据愿望的性质证明这种想法是真实的。关于自由意志的假定的研究。——自我决定——冷淡。——这种意志不是一种另外的能力。

自由意志对于所有的人不利。——对于道德没有帮助。

我们已经就如何最有效地改进社会制度，进行了各种问题的讨论。在抵抗、革命、政治社团和诛戮暴君等标题之下，我们已经看到：暴力和不顾一切的狂热比任何东西都更应该加以反对，一切都可以依靠知识的平静而健康地发展，而拥护政治正义的开明人士的职责主要只在于经常留意不断努力来促进这种发展。我们已经探索了真理的教化和真诚的实践所产生的效果。我们尚需转而注意本篇提出要研究的主题的另一个方面：从人类思想的结构上看，见解在改变个人行为方面所起作用的方式。

在本书前面的一部分①，对这一点的考察曾经取得一定的进展。一个细心的研究者很容易看出：对于谨慎地从事发展政治正义原则的人来说，这乃是最实质性的研究。所以，我们在这里探索一下已经提出来的那些原则的较为细致的分类，并转而注意以前没有机会讨论却涉及同一主题的某些其他考虑，不会是无益的。在有关见解的作用上曾经引起的许多争论之中涉及自由意志和必然的问题以及关于自爱和爱人的问题乃是最为重要的。这些问题将构成书本的一个主要部分②。

我们首先将设法确立这样的命题：人的全部行动都是必然的。本书以前各部分不可能不经常间接地提示过这一原则。但它仍是非常值得再予单独考虑的。道德必然性的学说中包含着最为重大的后果，这种学说在对社会的人的看法上要比执反对见解的人所

① 参见第一篇第五章。

② 不喜欢深奥理论的读者不必特别参阅本篇的这一章和以下三章，也会发现全书其他各部分是紧密联系着的。

可能持有的任何看法都更大胆、更全面。

为了正确理解在这一标题下可能提出的任何论点，我们都必须对“必然”这一名词的意义有一清楚的观念。一切行动都是必然的说法，是指：一个人了解到一个活着的或者有理智的人在任何特定场合下所处的具体环境，就能够预见到那个人所要采取的行动，其可靠性并不亚于预见无生命的自然界的任何现象。在这个问题上，鼓吹在哲学的意义上的自由的人一定会进行争论。如果他确有任何意见可说，他一定会否认这种道德上的因果之间的可靠关联。如果一切都是固定不变的，如果发生的一切事件都肯定与其原来所处环境相适应，那就不会有自由。

一般都承认在物质世界的事件中，一切都受这种必然的支配。人文科学中这一题目的考察和研究的趋向，一直是随着我们的进步而日益有力地排除着不规则的现象。我们不妨想一想在这一点上哲学家们认为满意的那种证据。他们的推理的唯一可靠基础来自经验。使人类认为宇宙是为某些规律所支配的论据一直是建筑在事件的连续过程中可以观察到的近似性。如果我们一度看到两个事件连续发生，而没有看到过这种个别的连续过程重复出现；如果我们看到无数事件在不断发展，但却没有任何明显的次序；因而我们的全部观察并不能使我们在看到一个事件发生的时候，就断定另外一个特定类型的事件可能接着要发生；我们也就永远不会形成必然的概念，也就不会具有一种相当于规律和系统的观念的观念。

由此可以推断：严格说来，我们对于物质世界的全部了解就是这种事件发生的肯定性。由于我们看到太阳经常在早晨升上来，

晚上落下去，并且有机会在整个一生中看到这种现象总在发生，我们就不能不加以接受作为宇宙间的规律，作为以后期待的根据。但是我们从来没有看到过任何一个原则或者一种德行，把一件事情同另外一件事情连接起来，或者使一件事情成为另外一件事情的前提。

我们不妨举一些常见的例证来说明这个真理。我们能够想象任何人由于观察和分析了火药，就能够在没有经验之前，预言火药爆炸吗？他能够在没有经验之前，就预见到一块表面平整光滑的大理石，能够轻易地从另外一块大理石上平着推出去，但却一定很难把它从互相垂直的方向分开吗？时刻发生的最简单的各种现象原来却是同样为人类智慧所不理解的。

但是在这个问题上，有一种从下列情况中产生的某种程度的模糊性。人类一切的知识都是感知的结果。除了依靠经验，我们对于任何物体，例如假定的物质个体，都无所知。如果它不同任何其他物体的现象。我们收集一些这种同时发生的现象，根据它们被感知到的一致性把它们分类之后，对于作为该对象中前提的那一部分就形成了一种一般的观念。必须承认：关于任何物体的定义，也就是说，凡是值得称作有关任何物体的知识的，都能使我们能够预见到它的某些未来的可能结果，正是因为这个明显的理由，定义也就是预测的另一个名称而已。可是，在我们已经获得不可入性乃是物质的一般现象这一观念后，尽管我们能够预见到它所导致的某些变化，另外有一些变化却是我们所不能预见到的；换句话说，我们对于这些变化的了解只限于我们真正看到的，以及在同样的情况下会发生同样的事情的一种期待，而这种期待之大小只

同我们过去经验中他们发生的经常性成正比。在我们通过反复试验发现物质的东西都具有产生阻力的特性，而当一个静止状态的物体，受到另外一个物体的撞击时，它就会进入运动的状态，但是我们还需要进行更具体的观察才能推断得出在这个撞击之后各个物体的特定的变化。试问一个除了不可入性这个一般的特性之外，对于物质别无所知的人，如果一个物质的球撞击到另外一个物质的球上会发生什么结果，你很快就会发现这种一般特性所能提供给他的关于运动的特殊规律的知识是如何有限。我们假定他知道运动将传递给第二个球。但是，所传过去的运动的量是多大呢？这一冲撞在那个撞出的球上会产生什么结果呢？它是不是继续沿着同一方向运动呢？它会不会向相反的方向退缩呢？它是会斜着飞出去，还是平静下来进入一种静止状态呢？如果他没有从过去一系列的观察中知道他能期待将来发生什么，他会认为所有这些都是同样可能的。

从这些说明，我们可以充分地归纳出我们所拥有的关于物质世界规律的知识是哪一种知识。我们所能做的试验，我们所能进行的推理都永远不能使我们认识因果的原理，或者让我们了解为什么一个事件，在它已知发生的一切情形下，都是另外某一特定事件的前因。但是，这种看法丝毫也不妨碍我们从一个事件推论出另外一个，也不影响我们精神上的明察和期待的活动。人类的思想具有这样的性质，使我们不能不在看见两个事件经常接连发生之后，一看到其中的一个发生立刻就联想到另外一个。如果这种事物的推移的确总会发生，而我们所想象的连续性又总是将来发生的事件的准确反映，这种预见性就不可能不被变成推理和推论的

一般根据。我们在这个问题上每前进一步，都不能不涉及被我们称为抽象的那种活动。我们没有把明天的太阳升起和今天的太阳的升起认为是同样的事件的时候，我们就不能从中推演出相同的结论来。科学的任务就是把这种概括的工作做到最大限度，并把宇宙间千差万别的变化归纳成为少数最根本的原理。

我们不妨进而将这些关于物质的推理用来说明关于思维的学说。在这种学说上是不是可能象在前一主题上那样发现什么一般原理呢？认识能力是不是可以成为一门科学呢？我们能不能把复杂多样的思维现象归纳成某种推理的标准呢？如果对这些问题的答复是肯定的，那么看来不可避免要得出这样的结论：思维和物质一样表现出一种事件的经常联系并且为关于必然的见解提供任何主题所提供的根据。至于我们不能看见那种必然的原因或者不能想象当愉快的或者痛苦的感觉在一个有知觉的动物的思维中出现时它们怎么能够引起愿望和躯体的活动，那是无关紧要的；因为如果上述的论断有任何正确性的话，我们在物质世界中也同样不能看见任何两个事件之间的互相联系的原因；为一般人所公认的，认为我们看到了这种联系的原因的见解，事实上不过是一种庸俗的偏见而已。

思维是一门科学这一点可以从以思维为主题的一切著作和研究中得到说明。如果找不到从精神上的前因到后果的推论根据，如果某种诱惑和异因没有在一切时代和一切气候条件下引起某种一系列的行动，如果我们不能在人们的脾性上、倾向上和交往中看到一种固定的方式和统一性，那么历史还能对我们提供什么趣味和教益呢？那样的趣味一定不如读一张除了时间顺序以外在事件上

没有任何次序的编年大事纪；因为即使大事纪编者可能没有注意到连续发生的活动彼此之间互相联系的规律性，但读者的思想仍会忙于根据记忆或者想象去补充那种规律性。不过，如果我们从来没有在经验中找到它的来源，那种关于规律性的观念就永远也不会出现。至于从阅读历史得到教益本来是谈不到的；因为教益从它本身的性质来说，就意味着事物的分类和概括。但是，根据我们所作的假定，一切事物都是无规律和不相关联的，没有可能提供任何推理的根据或者科学的原理。

同性格这一名词相符合的概念不可避免地包括必然性和规律性的假定。一个人的性格是一系列的不断的刺激的结果。这些刺激传到他的思想里并以某种方式改变他的思想，因而我们在知道了这些变化和刺激的情形下就能够推断出他的行为。因此产生他的脾性和习惯，我们可以有理由断定这种脾性和习惯，是不会突然改变的；而且，如果一旦它们改变，那也决不是偶然的，而一定是被某种强有力的理由所说服或者是由于某一个特殊的事件改变了他的思想的结果。如果在动机和行为之间的关联，那么就不可能有性格这种东西，也不可能有使我们能从人们至今是什么样来推断他们将来会是什么样这种推理的根据。

从关于规律和关联的同一观念中产生了各种策略的谋划，其结果是人们打算通过某种行动计划说服别人使之成为他们实现自己的目的的工具。一切要求爱和谄媚，利用人们的希望和恐惧的手腕都是从这样一种假定出发的，那就是人们的思想是受某些规律支配的，只要我们巧妙地和不遗余力地提供动机，就必然会产生行动。

最后，道德修养的观念也完全是从这个原理出发的。如果我苦心积虑地劝说、诱导和向别人揭示动机，那是因为我相信动机能影响他的行为。如果我奖励或者惩罚他，无论是为了使他自己进步或者是为了给别人树立榜样，那是因为我相信奖赏和惩罚适于影响人类的性格和习惯。

对于从这些前提中推论出人类行动的必然性只有一种可能的反对意见。人们可能说："虽然在动机和行为之间有一种真正的一致性，但这种一致性可能并不能达到完全肯定，因此，思想仍然保留着它们固有的活动，凭借这种活动能够随意破坏这种一致性。因此，例如我向别人提出理由和进行说服，劝他采取某种行动，我不是抱着必定成功的希望来这样做的，如果我的努力没有达到目的，我也并不完全失望。我对于他可能具有的某种自由活动的能力以及这种能力可能最后推翻我考虑得最成熟的计划，我对这些是预先料到了的。"

但是，在这种反对意见中并没有特别适用于思想的东西。在物质方面也正是这种情形。我只看到前提的一部分，所以只能是带有怀疑地预告其结果。一种成功了一百次的科学研究的试验也可能在下一次试验中完全失败。但是那位科学家从这上面得出什么结论来呢？并不是由于随意选择了试验的器皿和材料使得经过认真考虑的预期落了空。并不是已经建立起的有关因果次序的学说尚不完善，也不是有一部分结果是在没有前因的情形下发生的。而是有某种其他有关的前因，当时他没有注意到，但是一次新的研究就会使他发现当研究物质世界的科学还在幼稚时期时，人很容易把事件归因于意外和偶然；但是，他们研究和观察得越多，他们

就找到更多的理由断定每一件事件都是按照必然和普遍的规律发生的。

有关思维的情况也完全与此相同。政治家和哲学家，不论他们在抽象推理上多么可能抱有自由意志的看法，从来也没有想到把它用到他们解释事件的说法中去。如果一个事件没有如他们所预期的那样发生，他们认为一定是有某种没有注意到的偏见，某种习惯的想法，某种教育上的成见，某种奇特的联想使他们的预见落了空；如果他们具有一种积极进取的精神，他们就会象自然科学家一样，回头去寻找出这个没有想到的事件的秘密根源。

我们关于宇宙间的规律的研究不仅为必然学说提供一种简单而有力的论据，而且提出了一种非常明显的理由说明为什么与此相反的学说至今在某种程度上是人类普遍的意见。我们已经看到：在任何一类事件之间都存在着一致的关联性的想法是从经验中得出来的，而一个平常人即使对于物质世界的现象也从来没有达到普遍应用这一原理的水平。在最浅显常见的情况下，象一个物质的球撞击到另外一个球上面和它的结果这种例子，他们情愿承认偶然和不规则性的干扰。不过在这种情况下，因为那个动力和它的结果都是感官所观察得到的，所以他们立即想象他们领会了使运动从第一个球传到第二个球的绝对原则。现在，这种使他们相信在感官的对象上面发现了运动原理的同样的偏见和轻率的结论，在那些感官观察不到的东西上面就起了相反的作用。当一个有知觉的动物在思想上接受了一种愉快或者痛苦的感觉时，这种感觉就产生愿望和躯体活动；没有人能够想象他看见了这种过程，因此，他们很快就断言：在这些事情上是没有一致的关联性的。

但是，如果说那些平常人全都是自由意志的拥护者的话，他们也同样会深深地相信必然学说，尽管这种信念是不坚定的。有一种人所熟知的和正确的说法：如果没有物质世界的变化永远与之相符合的一般规律的存在，人就绝不可能是一个有理性的或者一个有道德的生物。我们生活中的绝大部分行动都是为预见所支配的。一个农民因为预见到了季节交递的规律性，所以才耕种土地并在某一个时期终了之后期待获得收获。如果食物没有公认的能够滋补人的特性，刀剑没有公认的能够伤害人的特性，那么我把食物送给饥饿者就无所谓慈善，而把利刃插在朋友的胸膛也就无所谓不义了。

但是，物质世界变化的规律性并不能自行给道德和智慧提供一种充分的根据。几乎在所有作为我们的计划和决定的依据的估计中，别人的自觉行动都占着一个部分。如果自觉行动和物质的动力不是同样地受着一般规律的支配，不是预测和远见的一种合理根据，那么物质世界变化的可靠性就不会对我们有多大裨益。可是，实际上，人们的思维是从这些推理的根据中一个渡到另一个，并不准确地将它们加以分类或者想到它们在可靠性上有任何区别。由此看来：最没有知识的农民或者手工业工人实际上就是一个必然论者。农民在估计他把谷物运到市场上去时人们乐于买他的谷物，就好象估计季节会使谷物成熟一样地有把握。工人不怀疑他的雇主会改变想法而不付给他每天的工资，正如他不怀疑昨天使用得很顺手的工具，今天会不发挥作用一样①。

① 读者将在《休谟论文集》的第三部分关于人类智力的研究中，找到有关上述论证的内容更为详尽的阐述。

另外一种支持必然学说的论据来自对自觉行动的性质的研究。这种理由和来自因果的一致关联性的论据是同样的明确的，并具有同样不可批驳的力量。躯体的运动分成两大类：自觉的和非自觉的。“自觉的行动”，如我们以前说过的①，“是在事件发生以前已经预见到了它，而对于这事件的期待或恐惧形成了一种刺激，促使我们努力去实现它或阻止它。”

那么，这里就明明给主张意志自由的人提出了一种左右为难的选择。他们必须把这种自由，这种不完全的因果关系或者归之于自觉行动或者归之于非自觉行动。他们已经做出了决定。他们意识到：如果认为这种自由属于非自觉行动，即使这种假定能够成立，它也是同道德的、神学的或政治学研究中的重大问题毫无关系。即使能够证明人的一切非自觉行动都是以一种偶然和随意的方式产生的，人也不会在任何程度上更是一个行为者或者更加负责任的动物。

但是，另一方面，如果把自由归属于我们的自觉行动，则显然是一种用语上的矛盾。除了具有意图和计划，并以对于要达到的目的理解作为它的正当的前因以外，没有一种行动是自觉的。只要它在任何程度上是从另外一个来源产生的，它就是非自觉的。新生的婴儿预见不到任何东西，因此他的一切行动都是非自觉的。一个成年人对于他的行动的后果有全面的估计，他显然是一个自觉的和有理性的动物。如果我的任何一部分行动缺乏对于所要产生的结果的任何预见，谁还能够说这种行动是堕落的和邪恶的呢？当

① 参见第一篇第五章。

泽尔士① 命令他的随从把达达尼尔海峡的浪潮鞭打一千下时，他的行为正同这样推理的人一样清醒。

如果我们考虑一下相反的假定的荒谬之处，就能更加清楚地看出必然学说的正确性。自由意志的一个主要因素是自我决定。有人把自由在一种不完全和通俗的意义上，归属于那些从预见和思考中产生，而不是在外力强迫下产生的躯体的运动。在道德的和政治的推理中通常就是在这个意义上来使用这一名词的。所以那些不仅主张我们外部的运动有自由的特性，而且想要证明在我们的思维活动也是这样的按逻辑推理的人，就不能不再三说明这一过程。当我们的外部行动真正是从思想上的决定产生的时候，它们就说成是自由的。如果我们的愿望或者内心活动也是自由的，它们就必须同样是从思想上的决定产生的，或者换句话说，“决定这些愿望或者内心活动的思想”必须是“自我决定的”。那么，再明显不过：思维所借以实现自由的也必须是一个思维活动。所以，按照这个假定，自由就在于：我所做的每一种选择都是我们自己选定的，而每一种思维活动都在它以前有一种思维活动并且是从那个思维活动中产生的。这是那样正确，以致实际上那个最终的活动不是由于它自己的任何性质而被说成是自由的，而是因为决定采取这个活动的思想是自我决定的，那就是说因为在它以前有另外一种活动。最终的活动完全是从它先前的决定中产生的。这个决定的本身是必然的；如果我们要想寻找自由，我们就必须在以前那个活动中去找。但是，如果思想是自由的，那些以前的活动也一定是

① 波斯王泽尔士曾在达达尼尔海峡架桥进攻希腊，所说鞭打浪潮一千下的故事也许是为了巩固军心，但未能查明出处。

自我决定的，那就是说，这个愿望是由以前的一个愿望选定的。根据同样的推理，这个以前的愿望必须也是由它自己以前的另一个愿望选定的。所有这些活动，除了最初的之外，都是必然的，并且象一条链子的各个环节一样，互相衔接，在拉出第一环时，它们就都一个跟着一个出来了。但是，这个最初的活动也不是自由的，除非采取这个活动的思想是自我决定的，也就是说，除非这个活动是由以前的一个活动所选定的。随便顺着这个链条追溯到多么远，每一个你所看到的活动都是必然的。那个使全部活动具有自由性质的活动是永远找不到的；即使能找到，它本身也含有一种矛盾的性质。

另外一种属于自由意志的假定的想法是：人们的思想并不是由于提供给它的动机，由于对这些动机了解得明确或者模糊，或者由于以前的习惯可能造成的脾性和性格而必然倾向于这一方面或那一方面；而是由于它的固有的活动，这种活动使它能够向任何一个方向发展，并且是从原来一种绝对漠然的状态达到决定。那么，那种同样倾向于采取各种行动的究竟是一种什么样的活动呢？让我们假定具有一种固有的活动倾向的物质的分子。这种倾向一定是或者朝一个特定方向移动，那么，除非受到某种外部影响的阻碍；它以后就永远朝着那个方向移动，或者同样趋向于朝一切方向移动，那么结果它就一定处于一种永久静止的状态。

这个结果的荒谬是非常明显的，所以那些主张意志自由的人曾经企图用一种区别来消灭它所产生的力量。他们曾经说："动机的确是个客观条件，是愿望的先决条件，但是它并没有强迫愿望的固有力量。它的影响靠着思想对它的自由的和不受拘束的服从。在相反的动机和考虑之间，思想能够自由选择，并且能够用它的决

定使相对软弱和不够充分的动机变成最强有力的动机。”不过，这种假定将被发现非常不足以说明企图用它说明的问题。不必重复我们认为已经证明了的东西，那就是：前因中所固有的产生后果的力量，在一切情形下，都不过是一种思想中的假想，还可以很容易地证明：动机一定是或者同它们的后果有一种固定的和必然的关系或者它们没有任何关系。

因为，第一，必须记住，不论一个什么性质的事件，它的根据或者理由，一定是包含在这个事件发生以前的情况里的。思想既然被假定在事前处于一种漠然的状态中，因此从它本身来看，它就不可能成为那个特定选择的来源。有一个动机属于这一方面，有一个动机属于另一方面，在这两个动机之间才存在着那个选择的真正根据和理由。但是，只要有爱好的趋向，这种趋向就有程度上的不同。如果趋向的程度相等，就不能有所选择；这就和在天秤的两端放上同等的重量一样。如果对其中之一的爱好的趋向大于另外一个，那么较大的趋向最后一定占优势。当权衡两件东西的时候，我们可以设想从每一方面减去较小一方的数，那么在总数较大的那一方面剩下来的就是我们真正要考虑的一切。

此外，第二，如果动机没有必然的影响，它就完全是多余的。思想不能先决定受某种动机的影响然后才服从它的作用：因为在这种情形下，那个选择就会完全属于这种事前的愿望。那个决定事实上一定是在最初的一刻就完成了的；而事后才出现的动机可能是一种借口，但不可能是那个作为的真正来源①。

① 乔纳森·爱德华兹在他的《论自由意志》中曾经对自由意志不可能作过有力的论证。

最后，关于自由意志的假定上可以看出，整个理论是建立在一种区别上，即：思想的认识能力和活动能力之间的区别，而这里其实并没有什么不同。一种神秘的哲学教人去假定：当人已经感到某一事物是可取的时候，还需要一种别的力量来推动他的躯体去行动。但是在理性上却找不到这种假定的根据；也不可能想象（在这种情况下，认识能力存在于一个组织健全的躯体之中，这里存在着选择，同时还有根据经验得出的我们有力量取得我们所选择的东西的看法）此外还有什么东西能够使得我们躯体的某种运动成为必然的结果。我们只须注意这些名词的明显的意义，就可以看到意志不过是正象人们说得很恰当的那样是“智力的最后活动”①，“不同观念联想中的一种情况”②。除了对于某种真正为对象本身所固有，或者被认为是为对象本身所固有的东西的感受之外，究竟什么是选择呢？它是思想中对于互相竞争的事物的一种正确或错误的比较。这实际上就是我们以前在证明人的自觉行动来源于见解时所建立起来的同一个原则③。但是，如果这个事实曾经受到人们足够的重视，哲学作家们就绝不会认真地主张自由意志的学说；因为没有人会想象：我们可以自由地接受或不接受事物在我们的感官上造成的印象，可以自由地相信或不相信对于我们的智力证明了的一个原理。

如果不是偶尔想到自由意志会带来一种利益，假定这是可能的话，关于这个问题就没有必要再谈什么了。人，象我们在这里所

① 克拉克的说法。
② 哈特利的说法。
③ 参见第一篇第五章。

看到的那样，是一个这样的动物，他的行动产生于最简单的原则，他是为他的智力所支配着的，所以要使他有德行和幸福，除了发展他的推理能力就不再需要任何其他的东西。如果他确有一种同智力无关的能力，并且能够随便拒绝最有力量的论证，那么最完善的教育和最周密的训练对于他都可能是无用的。我们将很容易地看出来：这种自由是对他的毒害和灾祸；而人类永久利益的唯一希望在于使外部行动和智力的关系更密切，从而完全消灭这种自由。一个有德行的人将随着他进步的程度而经常受固定的和不变的原则的影响；这样一个象我们所想象的上帝一样的人，永远不会在任何时候行使这种自由，也就是说，永远不会以一种愚蠢而专断的方式行事。有人荒谬地提出自由意志是使人接受道德原则所必要的；但是，事实上，只要我们自由地活动，只要我们脱离动机，我们的行为就同样脱离了道德和理性，而为了这样一种任性和毫无纪律的作为，我们是既不可能受到称赞也不能受到责备的。

第八章　从必然论得出来的结论

它向我们提出一种宇宙观——它对我们的道德观念的影响：——行动——道德——发挥力量——说服——劝告——热诚——安心和厌恶——惩罚——悔恨——称赞和责备——精神上的平静——对于必然论的语言的推荐。

关于道德上的必然论既已充分成立，我们就可以进一步阐述一下这一学说中得出来的结论。对于事物的这种看法向我们提出

了一种宇宙观，使我们认为它是一个由有系统的安排好了的事件所构成的整体，在事物的无限发展中没有一件东西能够阻碍这个体系或者破坏由来已久的因果相续的关系。在每个人的一生当中，都有一系列的事件，它们在他出生以前已经过去了的年代里就已种下了根，并以一种规律性的顺序在他的整个一生中向前发展，因此他在任何时刻都不可能不按照他的实际的行动那样来行动。

各个时代的广大人类所抱的却是与此相反的看法，而且偶然和意外的观念不断发生，于是公认的关于道德的说法也就普遍地带有这种错误的色彩。因此，十分有必要研究一下这种说法究竟有多少是建立在事物的真理上，而究竟，它所表达的内容有多少纯粹是属于想象的说法的准确性是可靠的知识不可缺少的先决条件；不注意前面所谈的问题，我们就永远不能确定必然的后果的范围和重要性。

首先，看来行动，在这个名词有时被使用那种加重的和精细的意义上，是并不存在的。严格说来，人在任何情形下也不是发生在世界上的任何事件或一系列事件的开创者，而仅仅是某些前因通过它发生作用的一种工具，如果这个人不存在，那些前因就会停止起作用。不过，行动在它的比较简单和比较明显的意义上是充分真实的，并且在思维中和在物质上都同样存在。当一个球在球台上被球杆击中，然后撞向第二个球，那个首先运动起来的球被认为是对第二个球起了作用，虽然结果是完全同它受到的影响相符合的，而它所传出的运动也恰恰是为当时的条件所决定的。根据我们已经进行的推理，人的思维活动也是完全与此相同的。思维是一种真正的素质，是整个宇宙的巨大链条上不可缺少的一环，但

并非象有时被认为的那样，是一种至高无上的素质，能够推翻一切必然，而其本身竟可以不受任何法则和活动方式的限制。

这种对于事物的看法是不是同道德的存在不相容呢？

如果把道德理解为一个有理性的动物运用一种随意的力量，因而在完全相同的情况下，可以有道德或者可以没有道德，那么无疑地这种看法就会消灭道德。

但是，必然论并不推翻事物的本性。快乐和痛苦，智慧和谬误，彼此之间仍是有区别的，并且也有一定的联系的。无论什么时候，只要有可能给人带来快乐或痛苦的东西存在，人就有选择和喜爱，或者相反地忽视和厌恶的根据。善心和智慧是值得喜爱的，而自私和谬误则是应该唾弃的。所以，如果说道德指的是断定前者比后者可取的那个原则，那么，道德的实际存在就不会因为必然论而减少。

如果我们想准确地推理，我们也许应该首先客观地来看待道德，而不把它看作属于任何个别人的①。善行是本身就具有某种目的的行为；它的价值和纯洁性是用它符合于那个目的趋向来检验的。它的目的是产生幸福，而个别人在这一方面的适应或不适应就决定他们在生活的天平上的重要性。这种适应性通常被叫作能力或者力量，在关于自由的假定的意义上，完全是虚无缥缈的。但是，在它有时被肯定为无生物所有的那种意义上，力量也同样为有生物所有。一座烛台有力量或者有能力来保持一支蜡烛直立在那里。一把小刀有切削的能力。同样，一个人有走路的能力；虽然要

① 参阅第二篇第四章。

说他有随意行使或不行使能力的自由，并不会比说一件无生命的物质有这种自由更正确一些。此外，能力有各种程度和种类的不同。一把刀可能比另外一把刀更适合于切削的目的。

对于任何特定的生物来说，无论有无思想，都有两个可以引起赞许的理由。这两个理由就是能力和能力的应用。我们喜欢使用快刀而不喜欢使用钝刀，因为快刀的能力要大些。我们赞同用它来切削食物而不同意用它伤害人或其它动物，因为这样来运用它的能力是可取。但是，一切赞许或者选择都是同功利或者普遍的福利有关的。一把刀和一个人同样都能用于符合功利的目的；而在使用时二者同样不是随意的。把一把刀用来为这些目的服务的方式是靠物质的动力。使一个人服务于这些目的的方式是靠着劝导和说服。但二者同样都是必然的事情。一个人和一把刀的不同，正如一个铁烛台和一个铜烛台的不同一样；他有另外一种被影响的方式。这个另外的方式，在人是动机；在烛台是磁力。

道德这一名词是被用来形容人们在动机的影响之下为了增进普遍福利而产生的效果。它形容的是有知觉的人的能力的应用，而不是无生物的能力的应用。这样来解释这一名词，有如考察语法上的区别而不是考察真正的哲学上的差异。因此，在拉丁文里，形容一个男人的善良用 bonus，形容一个女人的善良用 bona。用同样的方式，我们可以很容易地想到无生物的能力和有生物的能力一样被应用于普遍福利；可以同样准确地说明怎样最好地应用这两种能力。这种应用借以取得它的价值的目的在两种情况下是一样的。不过我们把后者叫作道德和义务，对前者则否。这些名词，按照通俗的意义可以认为是阳性的或者是阴性的，但永远不是

中性的。因此，如果使用道德这一名词时所指的是：德行和恶行之间的真正的基本差异，道德品质的重要性以及它所应得的赞许；那么道德的存在不但没有为必然论所消灭，而且是能够为它所说明和证实的。

但是，如果必然论并不消灭道德，它势必在我们关于道德的看法上引起一个巨大变化。按照这个学说，如果一个人说："我要尽自己的努力"，"我要设法记住"，甚至"我乐意做这件事情"，这一切都会是可笑的。所有这些说法都隐含着这样的意思：好象人是，或者能够是不受动机制约的什么另外的东西似的。事实上，人是一个被动的而不是一个主动的生物。但是，在另一种意义上，他是完全能够发挥力量的。他的思维活动可能是吃力的，象一架沉重的机器的轮子在上山时一样，甚至可能磨损它据以活动的物质外壳，但是并不丝毫减少它的被动性质。如果我们经常注意到这一点，我们思想里不会减少对真理、正义、幸福和人类的热忱。我们的行为就会有一种坚定和质朴的性质，不在无益的挣扎和悔恨上消耗自己，不因为幼稚的急躁而仓卒冒进，而是能够看得到行动的后果，并能够冷静地无保留地听从这个必然论所灌输给我们的全面观点的支配。

至于我们在对待他人的行为上，在我们关心他们的思想的提高和进步的情形方面，我们会以加倍的信心对他们提出意见和忠告。一个相信自由意志的人由于他认为对真理的最明确的说明如果拿来同不听劝告的和难以驯服的意志的力量对抗时，也是软弱无力的，或者，如果他真是言行一致的话，就会认为实际上绝无效果；所以只能抱着微弱的和靠不住的希望来劝戒或者纠正他的学

生。相反地，一个必然论者则利用真正的前因，并且没有权利来期待获得真正的效果。

但是，虽然一个必然论者一定会提出他的意见，但他一定不会劝告，因为这个名词是没有意义的。他会对人提供动机，但他不会要求他服从这个动机，好象它有力量服从或不服从似的。他的任务将包括两个部分：展示追求某种目的的动机和说明达到那个目的的最简便的和最有效的方法。

要使我们看到任何同自由的假定有关的想法究竟有多少真实基础，最好的办法就是把通常表达那种想法的方式译成为必然论的语言。假定进行劝告的想法经过翻译之后成为这样："为了使我可能向你提出的任何理由产生有效的影响，你必然要对它们做公正的考虑。所以我要向你说明注意的重要性，我知道，如果我能把这种重要性向你说得十分清楚，你是一定会注意的。"肯定地说，如果我向他直接灌输我想要用来打动他的真理，比起采取这种迂回的方式，好象把注意看作是一种独立的能力一样，我一定会把我的工作做得好得多。事实上，注意力是永远同我们对于所提出来的问题的重要性的了解成正比例的。

初看起来，似乎只要我确信由我发挥力量只不过是一种幻想，而我只是我身外的许多原因的一种被动的工具，我就会对以前最使我感到兴趣的事物变得漠不关心，失去看来同伟大事业不可分的一切不折不回的坚韧性。但是，这不可能是真实的情况。我越是让我自己听从真理的支配，我就越对它看得清楚。我越是少受自由和任性，注意和惰性等问题的干扰，我的恒心就会越始终如一。认为必然的想法在我身上产生一种中立和漠然的态度，是顶

没有道理的了。前因和后果的关系越是肯定，我就会越加愉快地从事辛勤艰苦的工作。

深信自由意志看法的人一般都对那些堕落到犯罪的人抱有反感和愤恨。这些感情有多少是正当的，有多少是错误的呢？德行和恶行之间的差异在两种相反的假定上都是同样存在的。所以恶行一定被拒绝，而德行则一定被选择；这个一定受到赞扬，那个一定遭到反对。不过，我们对于恶行的厌恶会和对传染病的厌恶具有同样的性质。

为什么我们常常对一个杀人凶手比对他所使用的那把刀抱有更强烈的厌恶的感情呢，理由之一就是：我们从人身上看到一种比在刀方面看到的更为危险的气质和更大的引起恐惧的原因。刀只是偶然成为恐怖的对象，但是对于杀人凶手，我们多么小心提防也绝不为过。同样的道理，我们对于在一条热闹马路的中心走路就不如在便道上走路那样安心，而对在屋脊上走路就比这两处都更加感到厌恶。所以，即使没有自由的想法，一般人也有理由对于巨大的恶行感到恐惧和不快。再加上自由的想法，那就无怪乎他们一定会产生最强烈的嫌恶感情了。

这些感情显然导向关于惩罚问题的流行看法的研究。必然论会教我们把惩罚划分在我们拥有能够影响人类思想的一系列方法之中，并且会使我们去研究它作为一种改正错误的手段的功效。我们越是能表明人类思想受动机的影响，我们就越能肯定惩罚会产生一种巨大的和毫无疑问的效果。但是，必然论会教我们不要心安理得地去看待惩罚，并且教我们在任何时候都选取发扬真理作为克服错误的最直接的方法。只要是根据这种理论使用惩罚，

就都不是因为它本身具有任何固有的优点，而只是因为它看来有助于达到普遍的功利。

与此相反，人们通常想象：在假定的惩罚的功效之外，惩罚对于罪犯来说是应得的，使痛苦和恶行相伴是符合事物的本性的。所以人们常说，把一个杀人犯流放到一个荒岛上，使他的凶恶本性没有发作的机会是不够的；还应当使人们对他的愤怒通过对他施加的某种真正的侮辱和痛苦来表达。与此相反，根据必然论，罪恶、罪行、应得的惩罚和罪责这些名词，在它们有时被使用的抽象和一般的意义上是没有地位的。

同对于别人的犯罪行为所感到的反感、义愤和愤怒这些感情相关联的，有对我们自己的犯罪行为所感到的悔恨、悔悟和悲痛等感情。只要我们承认德行和恶行之间的根本差异，无疑我们对于一切错误的行为，无论是我们自己的或者是别人的，都会感到不满。但是，根据必然论，两种情形都会被看作是无数事件的巨大链条中的一环，而且它也不可能不这样。因此，我们就不会对自己的过错有超过对别人的过错的悔恨。我们就应该把它们都看作是有害于公众福利的行为，而再犯都是应该反对的。在我们现存的许多缺点当中，想一想我们最容易受哪一种错误的诱惑也许是有益的。但是随着我们视野的扩大，我们就会找到足以使我们行善的动机，而不致对自己存有偏爱或者为我们自己的倾向性和习惯所左右。

在反感和悔恨这些字样所代表的概念当中，杂有某种正确判断和对于事物本性的正确认识的成份。在赞扬和责备所表达的观念当中也许还有更多公正的成份，虽然这些字样也遭到了关于意志自由的假定的损害和歪曲。当我谈到一种美丽的风景或者在一

种愉快的感受时，我使用一种称赞的语言。当我谈到一种好的行动时，我更有力地使用这种语言，因为我认识到，这种行动应得的称赞有一种使这些行动重新出现的效果。只要称赞所包含的不超出这种意义，它就是同最严格逻辑相符合的。但是如果暗示那个人本来可以不从事我所称赞的那种善行的意思，它就只能归属于那种意志自由的骗人理论系统之内了。

必然论的另外一个后果是：它能使我们用一种和平恬静的心情来观察一切事件，无论我们赞成和不赞成都不影响我们的沉着。诚然，有许多事情，虽然从它们本身来说是肯定的，而从我们对它们的了解来看，则可能是意外的。因此，一个主张意志自由的人，知道他的一个亲属在两日前发生的那次巨大风暴中不是已经死亡就是已经被救；他把这件事情看作已经过去和肯定的，但他仍旧感到焦虑。可是同样不错的是：焦虑和不安大部分都包括有一种不完全的意外之感和一种好象我们的努力能够对那件事情做出某种改变的感觉。当这个人清楚地想到这件事情已经成为过去时，他的思想就会平静下来；可是他一认为好象上帝或人有力量能够改变它，他就重新产生了不安。此外，还有好奇心所引起的焦躁。但是逻辑和理性有一种明显的趋向，可以阻止无益的好奇心来扰乱我们的安宁。所以，一个把过去，现在和未来的一切事情都看作是一条不能解开的链条上的环节的人，只要是他持有这种全面观点时就会感到自己在克服感情激动上得到了帮助，并且能够以同样的明确认识，同样的坚定判断和同样的不屈不挠的精神来考虑同人类道德有关的事情，就象我们习惯于考虑几何定理那样。

但是我们必须把这个看作只是一种暂时的作用。健全的逻辑可给我们以一定时间内的完全平静。它会把这种平静的一部分灌到我们的整个性格里。不过人类思想的本质仍是存在的。人是习惯的动物;他失掉了给他以一系列快乐感受的那些东西以后,不可能不发现他的思想在某种程度上受到扰乱,并且不能不在很多不利的条件的压力之下,通过没有尝试过的道路,在新结的伙伴中去寻找那些被剥夺了的好处的代替物。

在一切场合下都使用必然论的语言来表达我们自己,这对于科学和道德都是非常重要的。但是与它相反的语言却不断地来干扰我们,在任何同人类行动有关的问题上,很难说上两句话而不碰到这种干扰。两种假定的表达方法杂乱地混在一起,正如对于两种假定的信仰,尽管彼此不相容,却常被发现存在于一切未受过教育的人的思想里一样。我所说的改造本身可能是实际可行的;虽然错误是这样难于捉摸,因而在彻底铲除它以前,发现首先必须做多样的修正和经过勤苦的研究。在本书中作者没有企图运用他向别人推荐的东西,对此只得表示歉意了。

第九章 论人类思想的机械论

机械论的性质——它的分类,物质的和精神的。——物质机械论的理论或称振动的理论。——精神机械论是最可能的——否则思想就成为多余的——从已经成立的因果推理的原则上来看。——对于反动意见的反驳。——产生躯体运动的思想可能是——1.非自觉的——2.无意识的。——思想中在任何一个时刻不能有多于

一种想法。对这种主张的反对意见——根据复杂的观念的情况——根据各种精神活动——诸如：比较——认识。——观念交递的迅速。——应用。——时间用意识来衡量。——每一项运动不一定必须有一个各别的想法去支配——从感觉印象的复杂性上来看是明显的。——思想总在运用。——结论。——把这个理论应用到走路的现象上——应用到血液循环上。——论一般运动。——说梦。

我们必然承认了必然论，人类思想的理论自然就象我们所熟悉的关于每一种其他一系列的事件的理论一样，乃是一种机械论；这里所说的机械论不过是现象的有规则的次第出现，没有任何不肯定之处，所以每一个后果都要求有一个特定的前因，并且在任何方面都不会和那个前因所规定的有所不同。

但是，有两种机械论用来说明这一问题，一种是只以物质和运动为媒介，另一种则是以思想为媒介。我们认为哪一种最有可能呢？

按照第一种，我们可以为人体的结构，同乐器的弦一样，是能够受到振动的。这种振动从身体的表面开始，被传达到大脑；然后以同样决定于构造的方式，开始在大脑里产生第二套振动并传达给身体的各器官和各肢条。因此，因我们可以假定：把一块烧得很热的铁放在一个婴儿的身上，这种身体的某些部分受到刺激和这种刺激的脱离的消息被传达给大脑，又通过尖锐刺耳的哭声发泄出来。某些痉挛抽搐性的疾病看来就是以这种方式在身体内发生的。这里所描述的这种情况同一对风笛的风囊是很相似的，这个风囊以某种方式来挤压它，就发出一种哼哼声，除了我们所知

道的物质和运动定律之外，没有必要再用任何其他东西来解释这种现象。让我们在这些振动之外，再加上一种靠刻在脑髓上的痕迹来传达的联想系统，凭借这种系统，过去和现在的印象就随着这些痕迹的靠近和接触而根据某些规律被联系起来；这样关于人类行动现象我们就有了某种完整的图解。我们要看到，根据这种理论，思想或者知觉在表象上完全是不必要的。为了其他理由，例如由那个造物主创造一种思想的物质或者一种知觉的力量作为这一过程的旁观者，那可能是适当的或者是明智的。但是这种知觉的力量完全是中性的，无论作为一种媒介或者什么其他东西，都显然对于所要产生的事件没有关系①。

第二种理论认为思想是活动的媒介。它同样是根据必然学说的一种机械论，但它却是一种完全不同的机械论。

有许多理由要使我们相信，这后一种假定是最可能的。关于被我们称为思想的这种人类特有的重要性能的性质可以引出非常重要的论证。所以如果认为它完全是多余的东西而把它从我们的理论系统中取消，那肯定是有点粗暴的。

比前一个理由更有决定性的第二个理由是，在不可胜数的例子中，思想都经常伴随着机体的作用。在任何想得到的问题，我们都是从前因推论到后果，并在看到一件特定的事情的时候就期待

① 上述论点是著名的哈特利的学说的一种相当确凿的说明。因为对任何个别作家进行反驳都会同本书的主旨不相符合，所以没有必要在这里引用他的话。哈特利对于思维现象做了整理和分析，并证明把这种现象的不同作用归纳成为一个简单的原理是实际可行的；他在这方面的聪敏非常值得称赞。本章的论点，如果正确的话，可以看作能使他的主要学说得到进一步的巩固，因为这些论点把这个学说从不必要的物质自动论的桎梏中解放了出来。

有另外一件特定的事情相继发生；我们所以这样做的唯一根据就是这种经常的关联①。所以，除非根据那些一定会使人类研究的每一个问题的推理失效的那些理由，我们就不能否认思想是人体机械作用的一种真正媒介。

也许有人反对说："虽然事件的这种规律性是唯一合理的推理原则，但思想可能被发现并不具有媒介的性质，运动在一切情形下都是前因，而思想不过是一种后果。"但这违反我们关于宇宙体系的一切知识，在宇宙体系中，每一件事情看来都是交替着即为因又为果的，没有一件事情终止于它的本身，它总是导向无穷尽的一系列的后果的。

如果有人反对说："我们看不出思想怎么能有在躯体中产生运动的趋向"，那也是同样没有用的；因为我们刚才看到，这种无知绝不仅仅在我们面前的这个问题上。我们对于必然关系的基础是普遍地认识不到的②。

现在已经十分清楚：有许多令人信服的理由使我们相信，思想是使躯体的运动通常被传达出去的媒介。那么，我们不妨进而研究使我们的肢体和器官进行运动的那些思想具有什么性质。我们可能发现：阻碍精神机械论的说法的那些困难主要是建立在从自由意志理论得出来的错误观念上面的；好像是在作为产生运动的媒介的思想和一般思想之间有任何根本区别一样。

首先，思想可以是躯体运动的源泉，而并不具有任何程度的愿望或者企图。躯体运动中的确有很多从各种观点来看都是非自觉

① 参见本篇第七章。

② 参见第一篇第五章。

的①，例如，当婴儿第一次感到疼痛时发出哭声。在躯体的最早的运动中，没有任何一类是可能预见的，因此，也没有什么是可能有意的。但是这些运动总是有感觉或者思想伴随着的；所以，我们已经提出的一切论证仍旧完全有效地证明：思想是产生行动的媒介。

如果我们考虑到愿望本身的性质，这看来也并不奇怪。如果必然学说是正确的，那么在愿望上，人们的思想完全是被动的。两种观念出现，以某种方式互相联系着就必然产生一种偏好的感觉。看到一件有可取之处的东西摆在我们的眼前，我必然要伸出手去想要得到它。如果一种偏爱或者可取的感觉不可抗拒地导向躯体的运动，为什么单纯的痛苦感觉就不能呢？物质自动论的反对者所主张的不过是：思想是链条中不可缺少的一环；它一经被拿开，以前的各环就没有丝毫根据期待以后的各环的运动思想，既然有各种各样的活动经常从中产生，那么可能就没有一种思想是完全不产生任何活动的。

其次，思想可能是躯体运动的源泉，而同时却不带有意识。这无疑地是一种依靠词意的精确的相当细微的区别；如果有人愿意选择一种不同的方式来表达他对这个问题的意见，那和他在这种不同上坚持辩论就是没有用的。我们所说的伴随着任何思想的意识，所指的似乎是某种同思想本身有区别的东西。意识是一种补充性的思考，靠着它，人不仅有了思想，也注意到了自己的处境，并且知道自己有了思想。所以，意识似乎是一种第二位的思想，虽然这个区别是细微的。

为了确定是不是每一种思想都带有意识，或者应该研究一下

① 参见第一篇第五章。

人们的思想中是不是能够在任何同一时间有多于一个的想法。现在看来这似乎是完全违反思想的性质的。我此刻的想法就是我此刻给予它注意的东西；但是我不能同时注意到好几样东西。这种说法看来是属于一种直觉到的原理；而经验也不断告诉我们它的正确性。我们在比较两件东西的时候，好象常常企图把它们同时放在思想上，但是我们似乎又不得不先后一件、一件地想。

但是，虽然从直觉上讲是正确的，那就是我们只能注意到的一件事情，或者换句话说，我们在一个时刻只能有一种想法，虽然直觉的和不证自明的命题，正确地说，是不需要用论据来支持的，但是仍有某种具有论据性质的旁证，可以用来支持这个命题。现在，一切人类思想善于正确推理的人都普遍承认：它全部的内部经历都可以追溯到一个唯一的原则，即联想的原则。只有两种方式能够在人们的思想里引起一种想法，第一是靠外界的影响，第二是靠存在于人的思想里的一种想法所具有的一种特性，它能通过同另一想法之间的某种联系而引起那另一想法。以此为前提，让我们假定一个特定的人的思想里同时有两个观念。我们没有理由证明为什么这两个观念中的任何一个不会产生另外的观念；或者为什么最适合于被它们引来的两个观念不会像以前的两个观念那样同时并存。让这个同样的过程无限地重复下去。那么我们就在一个人的思想里完全同时有了两条思路。这里就会产生一些非常奇怪的问题。这两条思路之间有没有任何联系呢？它们是分别推进呢，还是有时互相交叉和互相搅扰呢？能够提出任何理由，说明为什么它们当中的一个不会是有关微分学而另一个有关戏剧呢？换句话说，为什么同一个人不可以同时既是牛顿又是莎士比亚呢？

为什么在这种同时存在的两条思路中可以一个的情调是欢乐的而另一个是悲哀的呢？从这种原理的假定，没有一种可笑的东西不可找到根据。事实上，关于人类思想不能再有其他加以辨认的概念，必须认为一个单一的观念或者可以为外界影响所推翻，或者通过各种联系有规律地和不间断地引出无限的一系列观念。

确立这个原则虽然显然能得到理性和直觉的支持，但并不是没有障碍的。首先就是从复杂观念的问题上产生的障碍。如果我们把这一问题同有形的东西联系起来研究，我们就能最好地理解它。“我们不妨假定我现在是在从事阅读。我似乎在一个单一的活动中接受整个整个的词，甚或整组整组的词。但是让我们暂时假定：我是一个一个字母看见的。可是每一个字母又是由几部分构成的：例如，字母D是由一条直线和一条曲线构成的，而每一条线又是由点的相继增加或流动构成的。即使我把这条线当作一个整体，但它的延伸是一回事情，它的两端是另一回事情。如果那个描画它的黑线和限制它的那个空白不是全都在我视觉的范围之内，我是不能看见那个字母的。所以，根据上面所说的假定，在了解我们所熟悉的最简单的事物以前，看来在思维中应该一定有无数观念的交递产生。但是我们并没有感到有这样的事情，而且所感到的倒不如说恰恰与此相反。成千上万的人离开了这个世界，而从没有领悟到线是由点的增加或者流动构成的。一个和许多明显的事实完全相反的假定，必须有一部分不寻常的证据来证明它，如果它真能得到证明的话。”

对于这个反对意见的正确回答似乎只能说：人一次只领会一个观念，但不一定是一个简单的观念。人能一下子了解到两个或

者更多的对象，但不能把它们当作两件东西来了解。似乎没有充足的理由否认：所有那些同时映在视网膜上的东西在思维中产生一种结合起来的同时发生的印象。但是它们并不是立刻被人认为是许多东西，而是被认为一件东西；在回忆中可能想到它们是由部分组成的，但是我们也只能先后看到这些部分。把对象分解成为它们的简单成分是一种科学的和改进的作用；并且是我们最初的和原始的概念里边所没有的。在一切情况下，我们的理解的作用都是分析性的而不是综合性的，是分解的而不是组成的。我们在得到一种整体的观念以前，是不会开始陆续认识它各个组成部分的；是先从认识整体开始，然后才能够把它分解成为各个组成部分的。

第二种障碍具有更为微妙的性质。这种障碍存在于这种看法之中：似乎"如果我们不是同时具有两个观念，如果其中一个在另一个开始存在之前就完全消失，那么我们就不可能进行诸如比较等任何涉及到两个或两个以上观念的思维活动"。这种障碍的东西的来源似乎在于错误地认为在两个观念之间有一种真正的间隙。但要根据准确的观察，我们或者会发现：我们虽然不能同时有两个观念，但是说，在第二个观念开始存在以前，第一个已经消逝，那也是不恰当的。那个联接它们的瞬间并没有真正的数值，也不能造成真正的分界。人的思维是永远充满观念的。所以，这一瞬间就是真正的比较时机。

也许有人反对说："比较毋宁是一种回忆，在两个已经被完全了解的观念中做出决定，而不是在认识到第二个观念以前在二者中间发生的认识作用。"对于这个反对意见，经验或者能提供正确的回答。事实上，我们发现我们在思想里把两件事物反复地审查

之前，我们是不能对它们做出比较的。

“假定关于比较的思维的思维活动的说明得到承认，可是又怎么解释一个包括有二十个观念的复杂的句子我只要一听就完全了解了它们的意义，不，甚至于有时，只说出一半，我已经完全了解了呢？”

仅仅理解别人对我们断言的东西，在性质上跟比较或者跟关于这种断言所要做的任何其他种类的判断都是完全不同的。当一些观念被一连串地提出来的时候，虽然在一种意义上它们有多样性，但在另一种意义上它们又有统一性。首先，有不间断的相继出现的统一，象一条溪水不断奔流一样，随从到来的水滴在数字上跟已经流过去的水滴肯定是不同的，但是其间并没有停顿。其次，有条理上的统一。当谈话进行着的时候，当每个观念通过谈话过程时，人从它与它以前的观念之间的相似之处或者某种其他方面，理解到一种紧密的联系。

理解一个讲话中各个部分的彼此联系，看来简单，事实上，这种能力是逐渐地和慢慢得到的。由于种种原因，我们不能对婴儿思维的发展做细致的观察，所以我们不能立刻看出它是怎样通过觉察不出来的进步达到对于一句最简单的话的迅速理解的。不过我们可以比较容易地注意到它以后的发展，并且看到：在它能够理解一段相当长的谈话，或者一个非常抽象的句子以前，曾经经过多么长的一段时期。

我能够理解存在于一段条理清楚的讲话——例如伯克先生的关于经济改革的讲演——的各部分中间的那种关系是十分肯定的。然而，经过最严密的注意，我还是不可能不分先后地同时考虑

这几个部分。随着这篇讲演的进行，我对于这种关系就有一种潜在的感觉，但是除了依靠回忆，我却不能对它作出一种确定的判断。不过可以感觉得到的是：即使在简单理解的问题上，对于思维活动的仔细观察会表明：如果不循说话人的步骤，在思想中一再把他用以结束一句话句点之前的各个部分紧密地联系起来，我们就几乎在任何情形下都不能够听到一句话；虽然即使这种微妙的思想活动本身也并不被认为足以使我们对于整体做出判断。

但是，如果这里所说的原则是正确的，观念的交递一定是多么想不到地迅速啊？当我在说话时，我的脑子里不能同时存在两个观念，可是我是多么轻易地从一个观念进而转到另一个观念啊？如果我的讲话是论辩性的，在我发表意见以前，我是如何地反复考虑它所包含的那些论点呢？就是我正在说着话的时候，我也是常常在继续考虑着，但并不造成我的讲话的任何中断。在这期间我又体验了多少其他感觉，但并不妨碍，也就是说在实质上并不改变我的思路呢？我的眼睛相继地看到无数件出现的东西。我的思维游动于我的身体的各部分，从我坐着的椅子或者靠着的桌子接受一种感觉；也从一只鞋的夹脚、我的耳鸣、头痛或者胸部的不舒服得到一种感觉。当这些感觉最清楚地出现时，我的思维从这一个上面过渡到那一个上面，并不感到最微小的障碍或者在任何程度上为它们的多样性所扰乱。根据对这个问题的粗略的观察看来我们在生活中的每一时刻，都有无数不同的感觉①相继发生的。——我

① 有人曾经试图计算这些感觉，但没有理由相信这种计算值得被看作是真理的标准。感觉留下的印象有一些时间较长，有一些时间较短；所以在两种不同情况下，一种情况是每秒钟八个，另一种情况是每秒钟三百二十个。参阅沃森的《论时间》第二章。

们还是回到本题上来吧。

意识，正如前面所给下的定义，看来是记忆的许多部门之一。记忆的性质，就它同我们所讨论的问题有关而言，是明显的。有无数的思想在刚刚过去的五分钟内从我的思想中通过。我现在能回忆起多少来呢？明天又能回忆起多少来呢？一个印象接着一个印象不断地从这个思想的记录簿中被抹掉。其中有一些经过极大的注意和努力是可以回想起来的；另外一些不用多想就自己涌现出来；第三种由于从来没有一刻留下过痕迹，也许是费尽心思也想不起来的。如果记忆能够有如此多的变化和如此不同的深度，难道不可能有一些从来没有同记忆发生过关系的情况吗？如果思想的交递是快得难以形容，难道它们不可能那样轻轻地从某些问题上掠过，以至于是人们所意识不到的吗？

似乎我们在思维中用来衡量时间的是意识而不是观念的交递。观念的交递在任何情形下都是异常迅速的，简直不能看出它还能够加速。在试验中，我们发现要把任何观念保留在思想中，使它在任何察觉得到的时间内不发生变化是办不到的。宇宙的每一部门看来都在不断的变化中。我们关于物质所说过的那些话，在一种实际的意义上，也适用于思想，那就是它是可以无限地细分下去的。可是根据我们的认识，时间有时过得很快，有时又过得很慢。一个懒汉在树荫下躺上几小时，虽然他也在不断地思想，但时间已经在不知不觉中悄悄地溜过。但是，当剧烈的痛苦或者焦躁的期待使得意识以不平常的力量再现的时候，时间就似乎长得使人难以忍耐。在没有任何东西把一系列思想明显地联系在一起的情形下，在思想完全避开记忆而马上消逝的情形下，认为思想的交

递能够被人用来衡量时间，那的确是一种用词上的矛盾。人们普遍承认有这样一种思想状态，它在某些情形下采取了一种固定的形式，因而它取得了一个名称叫作冥想。根据前面已经说过的，可能冥想——根据其名称，我们所理解的那种并没有留在记忆里的想法——甚至于在我们的生活的最活跃的场面中，也不断地同我们最明确的和最成熟的想法交替出现。

最后，思维可能是躯体运动的源泉，但并不需要有一个明显的想法来产生每一个个别的活动。这在我们当前的问题里是很重要的一点。例如，在发出一声哭喊时，同这个动作有关的身体的肌肉和例如发音动作的数目是很多的；我们能说婴儿的每个发音动作都有一个特别想法吗？

如果我们想到我们从外部事物接受到的那些印象是怎样地复杂，解答这个问题就会容易得多。感觉的器官是遍布在我的全身的，我感觉到支持我身体的各种物质，我感觉到在我支配下的那支笔，感觉到我身体各部分的病痛和微小的不适，甚至于感觉到周围的气氛。但是所有这些印象都是完全同时产生的，而我一个时刻只能有一种知觉。这些不同的印象当中，那个最有力的或者那个最能引起我注意的印象压倒了其余的印象并把它们赶走；或者（这种情况同样经常发生），以前的最后一个观念引起了某种联想，使我的注意力完全离开了一切外部事物。但是可能这种知觉不知不觉地被跟它同时而来的细微印象所改变，正象我们实际上发现同样的观念在一个病人思想中出现时，带有一种特殊的色彩，使它们跟在一个健康的人思想里截然不同。我们已经证明，虽然对于一个简单观念的理解是最不常见的，但是每一个观念，无论怎样复

杂，都是在统一这个概念之下在人的思维中出现的。把许多印象混合成为一种知觉，这是我们自然本性上的一条规律；而我们通常的一连串的感觉就完全是属于这一类的。按照这种方式，不仅每一种知觉都由于同时产生的各种印象而复杂化，而且每一种在思维中出现的观念也由于一切曾经在那里出现过的观念而有所改变。正是这种情况构成了不容易觉察出来的偏见的统治，使得每一个事物在它被展示给许多人的时候，在他们的思维中所具有的形式是象观察它的人数一样地多的。

这些话使我们能够解答那个长期争论的问题——思想是不是永远在活动着呢？我们看到：无数的刺激被不断地加到我们的身上；而使得那个最轻微的刺激不能清楚地传达到我们的思想里的唯一原因是因为它为某种更为有力的刺激所压倒，因此就不能认为"因为在我们醒着的时候，一种刺激为另外一种刺激所压倒，而同时产生的许多刺激当中只有最强的能够使人产生一种观念；所以在睡眠的时候，一整套同时发生的刺激就可以为感觉中枢的某种失灵现象所压倒而完全不发生效力"。因为第一，这些情况是完全不同的。从上面的说明看来，没有一个刺激是真正失效了，而是帮助来改变——虽然在一种很有限的程度上——那个主要的刺激。第二，没有比这种假定再荒谬的了。按照这种说法，睡眠应该在某一段时间终了后自行停止，但是不能由于我可能在睡眠者身上做的任何试验而被打断。为什么我要唤醒或者摇醒他呢？这一行动就证明了我的一种认识，而它的生效证明了我的认识的正确，那就是他是在一种可以接受刺激的状态中。如果可以接受刺激，那么他也就受到了被褥等物的刺激。我们是不是会说："需要某一种

相当大的刺激来唤醒那个感觉中枢呢?”但是屋子里的钟声不会惊醒他，而一个轻得多的说话声却产生了那种效果。究竟这种刺激必须达到什么程度呢？我们实际上发现有时那些没有把我们唤醒的叫声和各种其他声音混入我们的梦中，而我们却没有察觉这些新的知觉是从哪里产生的。由此看来，在睡眠或者昏迷状态中加到我们身上的每一种最细微的刺激都被传达到了思想中，无论它的效果多么微弱，或者尽管它可能为其他感觉或情况所压倒和吞没。

无论如何应该看到：思想是否永远活动着，以及有时跟它混淆在一起的一个睡着的人是否永远在做梦，这是两个完全不同的问题。这里引证的论据对于第一个问题似乎是无可争论的，但是我们有某种理由相信，有的人在一生中从来没有做过一次梦。

根据这些看法，如果对于思想起作用的许多刺激在我们脑子里搀和起来可以形成一个想法或者知觉，那么为什么在思维作为主体来行动的情况下，一个想法不能产生许多不同的运动呢？我们已经证明：这两种情况中间并没有根本区别。在两种情况下，思维都完全是被动的。是不是有充分的理由来证明：虽然一种被当作接受影响的实体可以成为多种同时发生的刺激的对象，而一种被当作原因的实体却不能产生多种同时发生的运动呢？如果承认没有这种理由，如果仅仅是一种支配主要运动（例如一声哭喊或者四肢的活动）的那个想法的变化就可以产生次要运动，那么也许我们必须进而承认：我的第一个想法在我的第二个想法上造成的变化会使那个运动继续下去，即使第二个想法是关于一个完全不同的问题的。

从这种关于思维的理论似乎可以得出来的结论是值得记住

的。由于表明了思维的极端微妙和极端简单，这种理论消除了许多原本可能根据思维的更加细致和虚幻的作用而产生的障碍。如果思想要成为躯体运动的源泉，不需要具有愿望的性质或者伴随以意识，如果一个单一的思想可以成为一个复杂的源泉而产生多种运动，那么要想探索它的作用，或者发现某种躯体运动的情况足以说明思维并不是产生这一运动的主体，并借以推翻在本章开头所提出的那些一般论证，那将是非常困难的。由此可见，所有那些被看到在有知觉的实体中存在而在任何其他实体中不能发现的运动都可以有理由被认为是有思维——这种实体的一种明显的特点——作为它们的源泉的。

除了已经列举的那些之外，有许多种运动都是属于这个范围以内的。这许多种运动的一个例子出现在走路的现象上。一个留心的观察者会看到各种迹象，可以使他相信：在一个最长的旅程中，他所走的每一步路都是思维的产物。走路在一切情形下，最初都是一种自觉的运动。在一个儿童初学走路时，在一个走绳索的艺人开始做那种特殊的练习时，在每一步之前的那种明确的决心是完全感觉得到的。说很长的一系列的运动是来自许多明显的愿望而这些假定的愿望没有在记忆中留下任何痕迹时，这种说法可能是荒谬的。但是却没有理由相信：以一种明确的意图开始的一种运动虽然它已经不再被有意识地注意——之得以继续是由于继续朝同一方向流动的一系列的想法，也没有理由去相信：如果生命被取走，物质的动力一刻也不会继续从事那个活动。实际上我们发现：当我们的思路特别集中的时候，我们的脚步就会放慢，有时我们会完全停止前进，特别是在一种不平常的走路的时候，例如下

楼梯。在上楼梯时，那种情况就更困难了，因而我们常常在这个行动期间完全停止经常的思想活动。

另外一类具有更微妙性质的运动是躯体组织的经常运动，如血液的循环和心脏的跳动。思维和知觉是不是这种运动的媒介呢？我们在这里象在以前的例子中一样，有同样的论点，那就是事物的关联性。当思维开始的时候，这些运动也就开始了；当思维停止的时候，它们也就停止了。所以它们不是知觉或者思想的原因，就是它们的结果；但是，当我们想到：我们大概看到过很多这样的情况：思维是运动的直接原因，而不是敏感地听从活动的支配，我们将倾向于赞同后一种说法；不过，关于思想能力的起源，我们是完全无所知的。此外，我们会发现，大概没有一种躯体组织的运动，不是由于愿望的力量，尤其是由于我们的非自觉的感觉的力量，而能加速或者推迟的。

完全不能肯定运动现象能够在任何没有思维的情况下存在。运动可以分四类：从所谓物质的基本特性和动力规律所产生的简单运动，不能用地心引力、弹力、电力和磁力这些规律的假定来解释的比较复杂的运动，植物的运动和动物体的运动。每一种运动都比它的前一种更不能用任何我们所理解的物质的性质来解释。

我们在这里所提出来的一些看法可以对做梦现象作某种解释。例如：“在睡眠中，我们有时想象是在读大段的文章或者听一个演说家的长篇讲演。在所有情形下，都有景物和事件在我们的眼前浮过，以各种方式刺激起我们的感情和引起我们的感觉。能说这些都是我们自己思想的无意识的产物么？”

我们已经看到：愿望，即使对于那些在产生运动上最积极的和

最有效的想法来说，也是一种偶然的而不是必然相伴有的东西。所以思想在忙于编写它好像在读的那些书并不比有任何其他思想在思维中通过而并不意识到这些思想就是它产生的更让人感到奇怪。事实上，我们经常给"我们是主人"这句话加上一种错误的观念。虽然思维是一个真正的和恰当的前因，但它绝不是最初的原因，关于这个最初原因我们在任何情形下都还没有得到实证的知识。思维是活动产生的媒介。观念按照某些必然的规律在我们的感觉中枢里交递产生。无论来自外部的或者来自内部的最有力量的刺激经常压倒它的竞争者并有力地赶走以前的想法，直到它被继之而起的想法以同样不可抵抗的方式赶走为止。

第十章 论利己和爱人

问题的提出。——自觉行动的性质。——善心的起源。——习惯的作用——见解的作用。——欢乐的反射作用。——动机的复杂性。——恶念。——利己的企图和道德是不相容的。——结论。

关于人类思维的机械论的问题是我们这里所要研究的问题的明显的对立面。在前一个题目下，我们相当细致地研究了我们的非自觉的行动的性质；后一个题目将在很大程度上依靠对于自觉行动的正确理解来决定。利己和爱人的问题是有关我们在同别人来往中，或者换一句话说，在我们的道德行为中，应该受支配的感情和观念的问题。但是，人们普遍承认除了从心愿产生的并且受预见的支配的，或者可能受预见的支配的行动，就不可能有道德行

为，我们也不能有所谓善与恶；这就是自觉行动的意义①。所以利己和爱人的问题是一个自觉行动的问题。

这里提出来研究的问题，实际上同我们是不是能够受无私的考虑的影响的问题是一样的。只要我们一承认能够受无私的考虑的影响，那么在对于我们的邻人或者公众有显著的利益的情况下，我们应该受这种考虑的影响就是无可争论的。

这个问题曾经引起长时期的和热烈的争论，而那些经常关心这种研究的人，多数是站在利己主义这一边的。在研究人类思维的法国作家当中没有一个不在某种程度上坦率地表示赞成这种利己的假设。在我们英国，有几个著名作家曾经主张实际上是有无私的行为的②。

首先使得这种研究引起公众注意的一个问题的是罗歇富科公爵。他以最明显的形式提出利己主义的学说，而他对于这种学说的解释无异于说："我们生活中的每一个行动都是受个人利益打算支配的。"他的后起者逐渐把这种观念提得委婉一些，现在利己主义学说的意思常常被解释为仅仅是："在每一个有知觉的动物的处境中都混杂有快乐或痛苦，对于这种快乐或痛苦的一种直接感受就会被看作是以后行动唯一的、适当的和必然的原因。"利己主义信徒的这种摇摆产生了一种效果，使得攻击他们学说的那些

① 参见第一篇第五章。

② 特别是沙弗斯伯里、伯特勒、哈奇森和休谟等人。宗教创立者的积极的和热诚的精神也许一直使他们主张这种进步的理论。参阅《马太福音》第二十二章第三十七至四十一节（原文是："耶稣对他说，你要尽心，尽性，尽意爱主你的神。这是诫命中的第一而且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。"——译者）

理由显然不适用于有关这个问题的最新的情况。让我们看一看，是不是可以用比平常更为简单的论点来解决这个问题。

支持无私论的无可争辩的理由包括在一个十分明白的命题当中，甚至于因为这个命题的浅显而有遭到轻视的危险。这个命题就是：每一个自觉行动的动机就在于行动者做出决定时在他思想中出现的观点之中。这是从愿望的性质直接得出来的推论。愿望是一种预见①。“没有一种行动是自觉的，除非这种行动具有心愿和计划，并且以对于要完成的目的的理解作为它适当的前因。只要它在任何程度上是从另外一个来源产生的，它就是非自觉的。”②但是，如果这是自觉行动的正确解释，那么把这种说法倒转过来一定也是正确的；那就是，凡是思想中提出要完成的目的，无论它是生或死，是快乐或是痛苦，是关于我自己的或是关于别人的，就都真正具有一种动机的性质。——以下就从同本问题的联系中来加以说明。

除了作为经验的结果，自觉的行动是不能存在的。在我们有一种愉快的和不愉快的感觉以前，我们既无所谓希望也无所谓厌恶。自觉行动意味着希望和用对取得所希望的东西的一定手段的观念。

每一个有思想的动物所最希望的是愉快的感觉和取得愉快感觉的手段。如果他预见到任何东西不能被理解成为快乐或痛苦，或者造成快乐或痛苦的手段，这件东西就不会引起希望，也不会引起自觉的行动。

① 参见第一篇第五章。

② 参见本篇第七章。

一种增进另一个人的福利的心愿，无论是增进我的孩子、朋友、亲属、或者是同胞的福利的心愿都是一种欲望；欲望这个词的意思是指对于某种行动方向的一种永久性和习惯性的趋向。它和贪利或者好名具有同样的一般性质。在最初，别人的福利，除了作为取得愉快感觉的手段外，是不会被选做我的目的的。他的哭泣或者他的痛苦的样子打搅了我，我就不能不采取手段去消除这种搅扰。在那个孩子的情形下，一个人看到威胁或者安慰能够有助于打断那个孩子的哭泣，于是在同样情形下，他就会采取这两种方式中最方便的一种。他很少想到孩子所受到的苦楚，而是仅仅对于他自己的感官所受到的刺激感到不舒服。他很快地在这种动机之外加上他的善行会换来的尊敬和感激。所以，我们追求别人的福利，象占有钱财一样，最初是为了我们自己的利益。

但是，欲望的特性是很快就把最初是手段的东西变成为目的。一个贪婪的人忘记了最初刺激他去追求的金钱的用处，他把欲望放在金钱本身上，他数钱除了看它和摆弄它以外，思想里再也没有别的念头。每一种欲望早期都有这样一段历史。当我们醉心于一种特殊的快乐而丝毫不考虑它在许多快乐的项目中所占的地位时，必须承认我们是在为爱它而爱它。一个以某种程度的热情追求金钱或名誉的人，不久就把注意集中在金钱或名誉本身上而不再想到别的或者任何能靠它们得到的东西。

这不过是习惯这个现象的一种情况①。一切对感官享受的贪恋最初都是由于它所产生的快乐而被选定的。但是它所产生的快

① 参阅第一篇第五章。

乐或者痛苦的多少，是在不断变化的。不过这一点很少有人注意到；当注意到的时候，习惯的力量常常已经强大到不可压制的程度。当能够制止我们的动机被遗忘的时候，重新去做我们做惯了的事情的一种倾向就重新出现了。因此，一个贪杯和好色的人在痛苦已经超过快乐很久以后，甚至在他承认和知道实在情形确是这样以后，还是继续同样的行为。人们就是以这种方式常常为了一种已经成为癖好的对象而情愿牺牲他们通常知道含有很多愉快感觉的东西。有句平凡而不容争论的话是："他们宁死也不愿意放弃它。"

如果贪欲或好名的情形是如此，那么在善行上它一定也是这样的，那就是在我们已经习惯于增进我们的孩子、我们的家族、我们的国家或我们的同胞的幸福以后，我们最后就会变得喜欢和希望他们幸福而不再考虑我们自己。象在前一种情况下一样，我们在这种情况下有时候被真正的无私精神所推动，宁愿忍受痛苦和死亡，也不愿意看到我们所爱的对象受到伤害。

到此为止，利己和爱人在性质上是相同的。但是，最终它们中间是有很大区别的。当我们一度已经走上如此可喜的大公无私的道路时，深思会在某种意义上肯定我们的选择是正确的，它却从来不能在同样的意义上肯定我们所说过的那些不正当的欲念是正确的。我们从观察中看到：我们周围有和我们具同样天性的人。他们有同样的感官，能感到同样的快乐和痛苦，能够提高到同样完美的程度和从事同样有益的事业①。我们可以在想象中离开我们自

① 参阅第二篇第三章。

己，成为我们构成其一部分的那个世界体系的公正的旁观者。然后我们就能够估计出我们真正和绝对的价值；并发现把我们自己的利益看作和自己以外的整个世界的利益具有同等价值那种过分重视自己的错误。这样除去了错觉之后，我们就能够至少不时地想到我们应有的地位，以及培养起见识高远的人一定非常熟悉的那些观点的感情。

一般都承认：一个人为了另外二十个人的生命而牺牲自己的生命是可能的。这一行动具有很多的好处：二十个人所获得的利益；他们以后长期生活中的平静和幸福；他们一定会给他们千万个同时代人带来的利益和通过这些同时代人给千百万后代人所带来的利益；最后还有这个人自己避免了心中的不安和在一件高尚的行为上所感到的一瞬间的喜悦。拥护利己主义理论的人被迫断言：只有最后一种理由对于他有任何价值；他看到了这件事情的真实情况，但并不感到他自己在最微小的程度上受到直接和当然的影响。他从事一件慷慨的行动，但并没有一丝一毫真正的同情，而是完全地和绝对地受极端自私的考虑所支配的。

很难想出一种假定比这个再奇特的了。它是直接违反经验以及每一个人似乎对于自己的了解的。它企图断言：我们有一种最特殊的错觉；这种错觉就是在一个不懂逻辑体系的人看来也是最不可能的。这种假定断言：我们完全不能受看来有一种绝对力量的动机影响；慈善家没有对人类的爱；爱国者也不爱他的国家；没有一个孩子对他的父母有感情，父母对孩子也没有感情；总而言之，当我们最宽厚地关心另外一个人时，我们并不是关心他，而仅仅是关心着我们自己。无疑地，这样一种学说是需要非常切实的

理由来支持它的。

诚然，我们必须承认，我们思想中的每一个决定的特点是：在做出决定之后，我们在了解到有任何障碍会感到不安，在沉迷于希望和看到事情如愿以偿时会感到快乐。但是说“在这种情形下我们行动的动机是焦躁和不安，而我们之所以常常被迫做出牺牲是由于想要使我们自己免于难以忍受的痛苦”，那就是荒谬的了。焦躁和不安仅仅是由于实现我们的希望的障碍而产生的；而我们常常是用一种迅捷和冲动的方式来实现我们的目的，好不让痛苦有时间发生。为一种未实现的希望感到不安，意味着希望本身是那个不安的前因和源泉。因为我希望别人获得利益，所以我才对于他的不幸感到不安。如果我不是事前为了这个利益本身而爱它，我一定不会对于这种不幸感到什么不安，正如我不会对于目前这一段文字中包括多少个音节不安一样。

这种快乐和痛苦，虽然不是我的决定和造因，可是无疑地会 71
帮助把它固定下来和加强。在现在这个例子中显然就是这样的。一个人，留心使自己的感情合于正义标准，为了引起他的注意的那些较大的目标而忘掉考虑自己，由于行善的动机，毫不考虑自己的生命和一切享受并准备毫无怨言地为公众利益而牺牲它们，他一定有一种不平常的、说不出来的快乐。当他反省的时候，他赞美自己的心境，当他环顾周围的时候，他的感情随着他的胸襟的开扩而趋于优美。他的内部充满了谐和；而他的思想状况特别适合于我们敢于称之为高尚宁静的感情境界。我们不能认为一种为善之乐的经验不能使我们爱人之心更加趋于坚定。

如果充分地考虑过人类动机的复杂性，无私的假定就绝不会

有这么多的反对者。为了说明这一点，我们应该记住：每一种自觉行动都在其中杂有非自觉的成分①。在本书的较早的一部分中②我们所用的动机这个词的意义，可以同样用来说明两种情形下的行动的根源。所以动机可以按照它的不同关系分成直接的和间接的两种：直接动机是在行为者做出的决定时在他的思想中出现的动机，它是属于每一种自觉行动的并且随着每一种行动的自觉的程度而多少有所不同。间接动机是没有被人们注意而起作用的动机，无论是在原来就是非自觉的行动或是在由习惯的力量而整个或部分变成非自觉的行动的情况下都是如此。这样解释，我们许多行动的直接动机都是完全无私的就显然是无可争论的了。我们能够忘我，同样也能够做出牺牲。在一个一贯慷慨厚道的人的善行当中，一切确是自觉的行动都是从这一点开始的。如果以后有其他考虑搀杂进来，它们之得以搀杂进来是因为先有了无私的动机。但是在这一真理被清楚地确定下来的同时，以下几点也是同样正确的。第一，给我们的一切习惯奠定基础的那个原始的间接动机，是对于愉快感觉的喜爱。第二，我们还必须承认：可能有某些个人的东西直接地和可以看得出来地同我们的那种持续期间显然较长的善行混杂在一起。我们是如此地习惯于重视愉快的感觉，以至于我们在每一个阶段当中都不会忘记我们将在别人身上引起的感激，或者将要得到的赞扬，由于看见别人的幸福而产生的快乐，自我赞赏的喜悦，或者是随着没有得到满足的愿望而来的不安。但是，把每一种可能有的间接动机除掉之后，那个无私的和直

① 参阅第一篇第五章。

② 同上。

接的动机，为了别人的幸福的动机，似乎仍占主要地位。这在选择那个行动的时候，至少是我们的思想中所考虑的第一件事情并且常常是唯一的事情。就是因为它是主要的，才从这上面得出自觉行动的性质。

这里产生了一种似乎值得一谈的看法。纯粹的恶行是无私的道德的对立面；凡是能够证明这一个存在的那些理由几乎都能用来证明另一个的存在。说我选择别人的快乐或者痛苦是为了我在想到这个快乐或痛苦的时候所得到的满足是不够的。这仅仅消除了第一步困难，并不能说明在两种情形下的习惯现象。无论是恶行或是道德，最初都是由于愉快的感觉的目的而选定的；但是在两种情况下，原来的目的都不久就被忘掉了。肯定说，有的人专喜欢听到尖叫和看到痛苦，而并不抱有任何进一步的或者不同的希望；这同一个守财奴最后看到他的金币就会眉开眼笑，完全忘记了金钱所能换取的利益乃是一样的。

还有另外一点意见，虽然不是象许多已经引证过的理由那么有决定性，但也不应该漏掉。如果利己主义是唯一的行动原则，就不可能有道德这种东西。善心是道德所不可缺少的①。高度的道德是这样一种行为：它的标准建立在对于要求我们选择的那些不同理由的正确估计上。一个人做出了错误的估计，把一种微末的片面的利益放在一种重要的和广泛的利益之上是不道德的。道德要求人们的思想中具有某种心愿和想法，并不包括在偶然和无意之中从我们的行动中所产生出的好处。一个债权人纯粹由于性情残忍而把一个正要犯某种残忍的暴行（这是他所不知道的）的人送

① 参阅第二篇第四章。

进监狱，他并不是有道德的人而是一个不道德的人。他的债务人的计划将要产生的危害并不是他的动机的一部分；他所想的只是满足他自己难填的欲壑。正是这样，在以前不久所说的那种情形下，那个公众的造福者，根据利己主义的理论，把一个人放在二十个人之上或两千万人之上。就这个问题的真正价值来说，他自己的利益或者快乐是一种微不足道的考虑，而所产生的利益，假使是对于全世界的利益，则是不可估计的。可是他错误地和不正当地选取了前者，并把后者孤立地看作一文不值。如果尚有正义存在，如果我有一种真正的和绝对的价值，真理是可以加以确定的，并且也是可以同较大的或较小的价值相比较的，那么，根据这利己主义的理论，就我所知曾经完成的最好的行为，可能是全世界上最严重的故意的非正义行为。是的，它不可能不是这样，因为它产生了最大的利益，因此它是把最大的利益直接放在个人满足之下的独一无二的情况。这就是我们所企图反驳的那种学说的精神。

另一方面，上面所引证的那些论据所得出的正确结论是：人是能够理解道德的美好和别人对于他们的善行的要求的；理解了它们，这些观点就跟和有感觉的存在有关系的其他认识同样地具有动机的性质，这些动机有时候为其他考虑所压倒，有时候压倒其他考虑，但是在没有遭到一种不同的理由的反对时，它们本身的性质永远是能够引起行动的。无疑地，人能够把自己的较低利益放在别人的较高利益之上；但这种偏爱是在许多条件凑合到一起的情形下产生的，并不是我们的必然的和不可改变的天性①。

① 某些对于本章所提出的学说表示好感的人曾经反对"根据利己主义的理论就不可能有道德这种东西"这句话，认为它太宽泛了，或者说得太欠慎重了。无疑地，

一个心地开阔思想高尚的人，在我们现在所讨论的爱人的学说以外，是不会十分满意地去接受任何其他学说的。如果这个学说是错误的，无疑地，我们仍有责任尽量利用其中所包括的少量的优点。但是如果一个道德家作了一切努力，仍旧没有希望说服人类对他们同胞中的任何人抱有一丝一毫的真正感情，那他的前途就是令人失望的。我们的确定可能被变成为善的工具，但是同一个木架子或者一张纸被变成善的工具比起来，却不那么光彩。木头或者纸至少是中性的，而我们却以一种完全相反的感情来为人服务。当我们完成一件善行时，我们所抱的目的仅仅是为了自己的利益，对于别人的利益则加以极端的和公开的轻视。我们是为善的工具，同一些坏人即使其意图最不合于神的意旨时仍被说成是神意的工具是一样的。在这一意义上，我们可以赞美那种宇宙观，根据这种理论，公众的利益产生于每一个人对它的蔑视，根据它，那些我们经常称之为最善良的人的最大的善行只不过是使正义和事情的真正优点遭到明目张胆的破坏。但是我们想到那些组成这个世界的个人时，却不能十分满意。无怪乎那些把自己的同胞看成非常邪恶和不公正的哲学家，其性格是冷酷的，他们的目的是狭隘的。无怪乎他们当中最爱人的、最没有受到世俗污染的卢梭也不得不把道德的完美寄托在不加害于人上①。在承认人能够正直、有

我们并没有想在这里主张：根据这两种理论中任何一种就一定不会存在不同的行动效果，或者有助于普遍幸福的习惯不值得在我们自己和别人身上加以细心的培养，无论它们从此所产生的动机可能是多么卑鄙和恶劣。

① “最崇高的道德是消极的，它教导我们永远不要伤害任何人。”参见《爱弥儿》第二篇。

道德有善心，并不需要永远用不相干和琐碎的考虑被引向对一般人有利的行动以前，即人被承认是他实在的样子之前，无论哲学、道德、或者政治都不能表现出它们的真面目。

关于无私的善行的理论向我们证明，我们是能够有道德的，而不是空谈道德：所有哲学家和道德家关于公正的正义所说的话并不是一种毫无意义的呓语；当我们要求人们放弃自私的和个人的考虑时，我们是在要求他们做他们所能做到的事情。这样一种观念使我们和我们的同胞水乳交融；教育我们以崇高的赞美心情来看待那些忘我地谋求公共利益的人；使我们有理由期望：随着人类全体在科学和有益的制度上的进步，他们将越来越多地把他们个人判断和意志同抽象的正义和对于普遍幸福的无私的承认结合起来。

我们应该从这个学说得出什么同政治制度有关的结论呢？自然不是个人利益应该同他被期待对整体利益所作的贡献不相容。这既不是值得希望的，甚至也是不可能的。但是社会制度在看到人们为其他更好的动机所影响时不必感到失望。真正的政治家必须记住：思想的纯正就在于公正无私。他应该把引导人们正确估计自己的价值，既不给他们自己也不向别人要求高于所应得的估计看作是他一切努力的最终目标。尤其重要的是，他应该注意不助长自私的欲念。他应该逐渐使人们在他们所做的一切事情上，不再考虑个人利益，并使他们以满意的心情看待他们的行动所产生的对于别人的利益。有些道德家只想用冷淡的谨慎和自私自利的考虑来刺激人们去为善，而从来没有致力于唤起人类天性中的一种慷慨豪爽的热情，他们这样做可能已经在这方面造成了巨大

的危害。那些教人信仰宗教的人很多都是这样的，甚至于那些最热心于反对宗教信仰的人也是如此。

这里所赞同的最高尚最完美的感情包含在这样一种心境之中，它命令我们对别人的善行就象它是由于自己做出来的那样感到高兴。一个人如果能取得这样的进步，他将不受利益野心、虚荣或者好名心的驱使。他确有一种责任使他不能不去追求整体的利益；只有那种利益才是他的唯一的目的。如果那种利益被另一个人实现，他并不感到失望。所有的人都是他的共同劳动的伙伴；而他并不是任何人的竞争者。象古代故事中的佩达里图斯一样，他准备宣告："我也曾极力想获得这种荣耀，但是在斯巴达有三百名公民比我更优秀，我为此而感到高兴。"

第十一章　论善恶

定义。——对于斯多噶派原则的研究。——快乐的界说。——幸福的等级——农民和工匠——有钱的人——风雅的人——行善的人。——结论。——乐观主义理论。——这种理论的错误。——搀杂有多少真理。——各项限制条件。——宇宙情况的展示。——乐观主义的不良影响。——它对于有关道德的任何一贯的理论都是有害的——使我们的道德上的细致的辨别力变得迟钝——使我们对别人的邪恶现象妥协——关于迫害。

无论在道德上还是在政治上最重要的研究就是能够帮助我们明确善恶概念，告诉我们应该希望什么和避免什么。所以我们将

以对于这个题目的一些研究来结束这一卷书。

善和恶的性质是人所能注意的最简单明了的许多问题之一。可是它被两种人弄得模糊了：一种人渴望把道德的性质无限制地美化和提高，把它抬高到成为一种不可能的无意义的东西；一种人不顾科学和人类智力的限制，变成了理论制造家，并按照他们独特的幻想制造出一个世界来。随着我们研究的进展，我们将看到这两种错误已经起了什么样的作用。同时可能最稳妥的办法是按照这个问题的真正的简单的本质来考察它，不受派别性的先入之见的影响。

善是一个一般的名词，包括快乐和取得快乐的手段。恶也是一个一般的名词，包括痛苦和造成痛苦的手段。这两个一般名词所包括的两种东西，第一种是主要的和实质性的，第二种并没有本身的优缺点，而是依靠另一种来取得它的价值的。所以快乐被称为绝对的善；取得快乐的手段只是一种相对的善。同样的说法可以用于痛苦①。

在我们居住的世界上，感觉并不是孤立发生的，一切事情都彼此联系着。因此，在绝对善的东西里面可能有两类。有些东西是善并且只是善，是不带来危害、苦恼和悔恨的快乐。可能有另外一种快乐，它带来更多的痛苦，这种快乐绝对地看来是善，相对地看来是恶。也可能有一些痛苦，结合其后果来看却是有益的。但这并不改变原来的命题：只要有恶搀杂在里面整个看来就不是善；同样，只要有痛苦搀杂在里面，整个看来就不是快乐。

① 参阅第三篇第三章。

让我们看一看这种说法对道德的理论和实践有什么影响。

首先，我们能够据此发现那些否认“快乐是至高无上的善”的人的错误。伊壁鸠鲁派哲学家的错误似乎不在于肯定“快乐是至高无上的善”，因为这是无可反驳的；而在于把作为人类行动应有的目的的那种快乐局限于采取行动那个个人的快乐，而不承认别人的快乐也是一种目的，即使为了它本身也是能够和应该被追求的①。

如果一个人充分注意到字句的意义的话，他就不能否认“快乐是至高无上的善”。既不能给我们自己也不能给别人以快乐，在任何阶段和任何时期都不能从它获得快乐的东西，必然是毫无用处的。

伊壁鸠鲁学说的反对者对于他们根据这个定理仓促得出来的结论感到恐惧。他们认为如果快乐是唯一值得追求的东西，每一个人都可能有理由“按着他们自己的看法来行动”，这样就会没有人类行为的任何准则。每一个人都可以说：“快乐是我应该追求的目的；我自己最明白什么东西使我快乐；所以无论我要采取的行为怎样同你的想法相抵触，你要干涉我也是没有道理的和不公平的。”

从我们所叙述的这个学说可以更恰当地得出与世相反的结论。如果“快乐是唯一的善”，那么我们就有最切实的理由来研究快乐并把它归纳成为一种科学，不让每一个人去追求他自己的特殊嗜好。这种特殊嗜好不过是他所受的教育，和他偶然被安置于

① 参阅本篇第十章。

其中的环境所产生的结果，并且是可以用其他式样的教育和环境来加以纠正的。

没有人因为我对于他认为应该追求的那种快乐提出冷静而公平的劝告就有权利来发出不平之鸣，因为没有人是孤立的，能够追求他自己认为的快乐而不影响——有利地或者有害地——同他直接有关系的人，并通过这些人影响到整个世界。即使他认为：他的任务就是追求自己的快乐，并且他没有责任终究要注意别人的快乐，但是仍可以很容易地证明：所有的人都以一种调和照顾到彼此的快乐的精神来制定个人的享乐计划，一般说来，仍是对于每一个人有利的。

但是，即使不把社会上的人互相发生影响的情况考虑在内，快乐仍然可以成为一门学问，而个别地看待每一个人并让每一个人去寻求适合于他自己特殊兴趣的快乐来源，那也是无益和错误的。我们都有一个共同的天性，而那个共同的天性是应该被考虑到的。使人类达到真正完美的地步的只有一种东西，或者说只有一套东西①。

数年前，在英国国会和全国发生了关于买卖奴隶的争论，在这些争论中，我们这里提出来予以反对的意见，曾经被某些人用来作为一种辩论的理由。这些人由于某种可悲的偏见竟使自己成了这种奴隶买卖的拥护者。他们说："西印度群岛的奴隶是满意他们的处境的，他们并没有感觉到你所反对的那种罪恶；为什么你要企图改变他们的境况呢？"

① 参阅第二篇第三章，第三篇第七章。

即使他们所说的是事实，对于这个问题的真正答复是："他们是不是满意，对于一个思想明朗和胸襟开阔的人并不是很重要的事情。他们满意吗？我却替他们感到不满意。我认为他们是具有某种能力的生物，是能够从事某种职业和获得某种享受的。他们看不到这一点，他们不了解他们自己的利益和幸福，那并不是重要的问题。他们毫无抱怨吗？一块石头是不会抱怨的。你提出来作为一种安慰自己的理由使我看到了一幅他们受苦的图画。因为他们被剥夺了自主和享受，他们既没有人的理解力也没有人的气概。我不忍看到人性如此堕落。使他们比现在上千倍地幸福，或者使他们具有任何人的观念——如果是我的力之所能及的——那是我的责任。"

制定一种幸福的等级标准是不难的。假使它是象下面这样的话：

第一类就是我们有时在欧洲文明国家的劳动人民中间看到的那种幸福。我们将想到一个每天用他的双手劳动来维持生活的人。他每天很早起来劳动，晚间回来累得精疲力尽。他在一种安静的或者喧嚣的环境中休息，夜里一觉睡到天亮。他并不同他的妻子好象他的本阶级中人那样发生更多的争吵；他的忧虑很少，因为他从来没有受到绝对需要的压迫。他从来也不抱怨，除非在他看到了他不能得到的奢侈豪华之物的时候，而这种感觉是转瞬即逝的；除了从不断的劳动产生的不舒服之外，他不懂得什么是害病。他想到的事情很少；他的感觉的一般状态也是象人类生活所能容许的那样接近于漠不关心的境地。这个人在某种意义上是幸福的。他比一块石头更幸福些。

我们要从有地位、有财产和过一种悠闲生活的人们中间选取下一个例子。我们假定所说的这个人具有优越的姿态和健壮的身体。他享受一切豪侈的佳肴美酒。他并不过分贪图口腹以免在追求享受中失去感受能力。他射击，打猎。他到一切公共场所中去。他在快活的娱乐场所坐到深夜。他很晚才起床。他在重新走入交际场以前，有充裕的时间来修饰打扮。他的精神永远愉快，永远有各种不同的消遣，所以几乎不知道什么是疲倦。但他却是一个愚昧无知的典型人物。他从来不读书，除了当时发生的事情以外，什么也不知道。他几乎不懂得高尚或者伤感的意义；而且很少想到他本身以外的任何事情。这个人是比一个农民幸福的。他在一切口味的享受上，和在他自己身上的以及周围的东西的整洁、漂亮和华丽的一切满足上比农民更幸福。他每天都是活跃的，他发明一些新的消遣方法，或者去享受这种消遣。他尝到了自由的快乐；习惯于满足自己的虚荣心；而那个农民却带着可鄙的冷淡和麻木任凭自己的生活滑过去。

一个风雅而多才多艺的人同我们上面所说的那种人比起来具有更有利的条件。我们假定他拥有象他所希望的那么多的满足他的开支的财产。但是在这些以外，象那个只是有财产的人同那个农民相比一样，他还取得有新的感受和新的享受范围。大自然之美完全是他所有的。他欣赏那崇山峻岭，那辽阔的景色，那宽广的海洋，那茂密的森林，那倾斜的草地和随风摇摆的青草。他懂得离群索居之乐，在那时候一个人可以单独地同大自然的宁静相交通。他已经探索到宇宙的构造，那些组成我们所居住的地球和成为人类劳动原材料的物质，以及那些在太空中间把行星保持在它们轨道

上的规律。他从事研究；从认识明确和发现真理中体会到了快乐。以一种真正的兴趣进入高尚而有感情的境界。他分享一切诗歌的美丽和热情。他可能自己就是一个诗人。他感觉到他并没有虚度一生，他将被未来的后代高兴地记起和热情地称赞。同前两种比起来，我们从这个人身上看到某些属于人的特征。前两种人只是较高级的兽类，而他却有他们所不能理解的感觉和喜悦。

但是，这里还有一类人比这种人更适合于我们效法，那就是行善的人。如果研究不能从学问的培养和进步中给人类带来幸福，它就不会趋于活泼有生气而必然是冷酷的①。高尚和有感情，除非是真正的道德的高尚和真正的同情的感情，否则是无益的。那个只懂得风雅和享受的人的快乐，“只能浮现在我们的脑际，而不能深入我们的内心”。除了看到和想到幸福外，没有真正的喜悦；除了同情于愁苦外没有令人愉快的悲哀。完成过一件宽仁厚爱的行为的人知道：没有一种肉体的或精神上的感觉能够同这个相比。为了整个民族受益而斗争的人超越了机械的交易和交换的观念。他不要求感激。看到他们得到了好处，或者相信他们将要得到好处，是他自己的奖赏。他登上了人类快乐的高峰，公正无私的快乐。他享受人类所有的一切的善以及他所看到为他们保留的一切的善。没有人象忘记个人利益的人那样真正增进了他自己的利益。没有象只考虑别人的快乐的人那样收获到如此丰饶的快乐。

从人类生活的这种考察当中所得出来的结论是：一个完全相信快乐是唯一的善的人绝不应该让每一个人按照他自己所特有的

① 参阅本篇第五章。

兴趣来享受他所特有的快乐。看到人类各种生活处境之间的巨大的差距，他应该经常努力把每一个阶级和每一个阶级的每一个人提高到它上面的那个阶级的地位。这是人类真正的平等化。不是把已经提高了的那些人拉下来，把所有的人都降低到一种赤身露体的野蛮的平等地位。而是把那些被贬低了的人提高；使每一个人都得到真正的快乐，使每一个人都获得一切真正的智慧，并使所有的人都成为慷慨的广泛的善行的参与者。这是改造人类的人所应该走的道路。这是他们所应该追求的奖赏。你想说："人类社会永远不能达到这种进步程度"吗？我并不停下来同你辩论这个问题。我们是能够比现在更接近于这种程度的。我们还能够越来越接近一些。不屈不挠地追求某种成就的人们，不止一次地达到这种优越的程度，以至超过了他们最乐观的期待。

从本问题的这一部分所得出来的结论是：那些教导人为道德而追求道德并把快乐和痛苦看作是不足道的事情和不值得考虑的人，已经犯了很大的错误。道德除了作为取得最高尚的快乐的手段以外，没有任何理由说它是可贵的。——应该要注意的是：说痛苦不是一种罪恶（这是可笑的）是一回事情；在追求高尚的和永久的快乐——这是智慧和道德的最根本的教训——当中，忍受暂时的痛苦是必要的，而放弃暂时的快乐也是不可避免的。

让我们进而对于我们在本章一开始所说的第二点，善和恶的问题怎样被某些寓言家和理论制造家弄模糊了的问题做一番研究。在这个题目下所指的理论是乐观主义者的理论。他们教导说："宇宙间每一件事情都是最好的；如果任何事情不是象它曾经发生那样地发生了，它的结果一定会减少幸福和善的程度。"

这些人被他们的大胆的天才和粗疏而不细致的估计事物的方式导向一种错误；我们为了避免这种错误，就必须满足于根据经验而不是超出于经验的范围。

我们已经看到在宇宙中是有绝对的恶的。如果痛苦是恶（它已经被证明为唯一的绝对的恶），那么不能否认的是：在我们所熟悉的宇宙的那一部分中，恶是相当多的。我们也看到：有部分绝对的恶是相对的善，所以，这种恶假使符合上述条件就是可取的。例如切断一只生了坏疽的腿就是这种情形。

究竟这些条件是不是普遍地和在一种广泛的意义上是善，因而使我们有必要采取所说的那个绝对的恶，至少我们可以说是一个可疑的问题。但是，即使在一个最微小的例子当中有某种不正确的臆测，那么当我们想到在这个世界上存在的一切恶行，混乱和痛苦时，这种不利于普遍福利的臆测就会增加到无法计算的程度。

我们不妨看一看搀杂在乐观主义学说当中的有多大一部分真理。这就等于问：它靠着哪些看来似乎有道理的东西在世界上取得了它的地位。对于这些问题的答案包括在两种情况中。

首先，在这个世界上有一种真正的和看得见的程度的进步。这在人类中文明部分的最后三个世纪的历史里是特别明显的。土耳其人的占领君士坦丁堡（1453 年），把当时关闭在那个京城里面的零零碎碎的片段的学术传播到了欧洲的国家中间。印刷术的发明几乎跟这件事情是同时的。这两种情况对于宗教改革非常有利，而宗教改革给了迷信和盲目服从的统治以一种彻底的打击。从那时起，最肤浅的观察也能看到艺术和科学的进步，即使说这种进步是不断的也并没有什么显然不恰当的地方。姑且不必说有许多为

古人所完全不熟悉的巨大的进步，现代学术的最重要的特征就是它的传播面的广泛和它的参加人数的众多。它已经根深蒂固并且是没有被推翻的可能的了。道德家曾经一度习惯于颂扬古代并且肆意攻击人类的堕落。但是这种习惯几乎已经被打破了。事实的真正情况非常明显因而是不能被误解的。因为在长期内一直是不断进步的，所以除了继续进步以外没有其他可能。最深入的理论也不能给进步规定界限，最热衷的想象也不能充分描绘出它的前途。

其次，必然论告诉我们，世界上的一切事情都是联系在一起的。没有一件事情能够不象它曾经发生那样地发生。我们是不是在新兴的奔放不羁的天才上庆贺自己呢？我们是不是以一种骄傲来看待人类的进步并以一种惊奇之感来把两种人做一番比较呢？一种是象人曾一度所处的赤身露体、野蛮无知的状态，一种是我们现在有时看到的那样为无尽的科学宝藏所充实、为最纯洁的仁爱之怀所浸透。这些事情如果没有以前一切事情为它们做了准备是不能以它们现在的形式存在的。每一件看来最不重要的、最讨厌的或者最落后的事情都是同一切我们认为最美好的前景不可分地联系着的。我们或者还可以更进一步地认为：人类思想是一种具有最简单性质的素质，仅仅是一种感觉或者知觉的能力。它一定是从绝对的无知开始的；它一定是以缓慢的程度取得它的进步的；它一定经过各种愚蠢和错误的阶段。这就是，而且也不可能不是人类的历史。

某些人曾经倾向于从上面的情况中得出乐观主义思想的推论，但却存在着三种足以限制它的理由。

第一，乐观主义的想法只能用在我们所认识的那一部分宇宙中。上述情况所允许的那种推论(无论它是一种什么推论)是依存于这些情况的互相联系的。如果每一件事情不是互相联系的，总的进步趋向就不足以替没有道理的事情做辩护；如果没有明显的进步，一切事情的联系也就不会很恰当地使我们满意于当前的情况。但是，进步一直是宇宙的永恒不变的特征吗？人类看来好象不过是同昨天一样。进步是不是将永久继续下去呢？我们所居住的这个地球带有象传教师和物理学家所一致预言的那种强烈变动的痕迹，这种变动将有一天毁掉大地上的居民。所以看来大自然的特性是循环变化，而不是无止境的进步。

其次，从这些情况中所能得到的利益的多少不但不能给乐观主义增加价值，而在某一方面是直接同它相反的。并不存在绝对的最好的东西。不但如此，而且这里提出来的理由只能证明：每一件东西之所以可贵，理由之一是它会导向比它本身更好的东西。

最后，决不能根据这里所肯定的各点得出这样的结论，那就是如果发生了某些另外的事情替代了在任何特定的情形下曾经实际发生过的那些事情，它就不可能是一件可庆幸的事情。必然论告诉我们的是：在那种情况下没有发生其他事情的可能；而并不是说：如果有某些另外的事情能够发生，它就一定不会带来更好的结果。凯撒奴役了他的国家；这件事情是不可避免的；尽管有这种不幸的事情发生，总的看来，人类进步的一般趋势并没有中断。但是如果凯撒有可能改变这种可恶的行为，如果共和国靠莫提纳之战得到恢复，或者在菲利皮平原上得到胜利，它对于全人类就可能是一件最幸运的事情。我们很难想到事情一定会在任何方面不是象

它们发生的那样。我们可以很有理由猜想这在一切情形下都是不可能的。但是这种考虑并没有理由使我们对于毫无道理的事情感到高兴。更为可喜的先驱事件会导向更为广泛的进步。至于所说的人类思想的简单性，我们可以说：人类历史所表明的是这种内在的素质和人类身体构造以及物质世界构造的统一效果。野兽看来和我们有同样的内在的感知的内在素质，但是它们并没有我们这样的进步。当然也可能有其他有知觉的动物存在，它们拥有高于我们的最本质的有利条件。

值得注意的是：乐观主义理论从必然论所取得的支持，其性质是非常可疑的。必然论告诉我们：每一件事情都是在当时的情况下能够发生的唯一事情；根据乐观主义理论，结果将是说每一件发生的事情是最坏的事情和说每一件可能发生的事情是最好的事情是同样地正确。

我们在开始讨论乐观主义问题时曾经谈到：虽然有些痛苦，或者绝对的恶，相对地看来应该承认它可以带来超过于恶的善，但是，决定痛苦是可取的，在大多数情形下，是一件非常细致和困难的事情。这种痛苦，无论具有什么样的相对价值，也肯定是一种从幸福的总和中减掉的一个数量。这样使用相对的善这句话也许有某种不恰当的地方。痛苦，就是在最有利的情况下，也必须承认是一种绝对的恶，虽然不是相对的恶。在每一种这样的情形下，我们都是被迫选择了恶。因此，不管我们决定怎样选择，我们所选择的仍然是恶。

把这些都考虑在内，当我们想到在世界上所看到的许多痛苦和灾难时，乐观主义者的轻率就特别显得突出。我们不要以对于

整体的浮夸和虚妄的观察来安慰自己，我们要个别地单独地看看各个部分。万物都充满了生命。这初看起来，可能给人一种广大的极乐世界的想法。但是不幸的是每一个动物都在伤害他的同类。每一个动物，虽然是微小的，都有一种奇怪的巧妙的构造，使他看来一定会能感受到刺心的痛苦。我们每一举步都要成为杀伤的手段。所施加的伤害不下数十百种。这些小动物能够在死亡的痛苦中跳动几天之久。我们说众生都在受苦，这种说法并不算得太过分。在这个住满了生物的地球的某些地方，没有一天一小时没有成千上万的人和千百万动物被折磨到有机的生命所能忍受的最大限度。我们再看看我们的同类。我们不妨观察一下穷人吧：他们遭到压迫，忍饥挨饿，赤身露体，他们被剥夺了一切生活中的安慰和一切精神食粮。他们或者是受不公平的虐待，或者是冷淡到麻木不仁的状态。我们再看看在疾病痛苦中翻滚的人，或者他的弟兄们为他准备的更为凶恶的折磨。谁看见这些会说："所有这些都是好的，在这个世界上没有罪恶"呢？我们再想一想那些精神上的痛苦：朋友的丧失，忘恩负义的烦恼，暴政的无情压迫，正义的迟迟不得发展，勇敢和诚实的人陷于犯罪的命运。我们不妨进入地牢的深处。我们不妨看一看呻吟在绝望之中的青年和被人们长久遗忘了的才德兼备之士。这种罪恶不仅在于所忍受的痛苦，而在于给予这种痛苦和使这种痛苦刻骨铭心的不公平。到处都是恶意、无情的冷酷、仇恨和残暴。因为这些是身受者所特别敏锐感觉得到的，所以它们就是尽人皆知的。严酷造成严酷，怨恨滋生怨恨①。整个人类历史，从某一个观点看来，是一个巨大的失败。人

① 参阅本篇第二章。

似乎是适于成为智慧、坚忍和充满善心的。但是他在大多数的国家中却永远是无知和迷信的牺牲者。研究一下人们的外貌。看看那些愚蠢的，卑鄙狡猾的，极端傲慢的，断绝了希望的和狭隘自私的痕迹。在那里本来是可以刻上智慧、自主和大公无私的字样的。想一想战争的恐怖，那种为了人类痛苦而最后发明出来的有意识的堕落。想想各种各样的创伤、无穷无尽的苦恼、荒芜了的田地、破坏了的城镇、烧毁了的庄稼、以及死于饥饿和寒冷的成千上万的居民。

健全的逻辑将教导我们不要想到这种场景而陷于疯狂。在它的教育下，我们将记住：虽然恶是很多的，但在这个世界上还有很多的善，虽然有很多的痛苦但同样也有很多的快乐。我们并不会甚至说：某一小量的恶并非相对地不是一种恶。最重要的是我们将想到更为光明的前途和更为幸福的时代而感到高兴。但乐观主义者把所有这么大量的恶都无例外地放在一起说它们相对地不是恶，并且说事情如果不象它所曾经发生的那样发生，从整个看来它就将比原来这样更坏，这种说法一定是特别轻率的。

我们有理由认为：乐观主义学说，或者一种同这个学说有某种关系的见解已经在这个世界上造成了很多危害。

这种学说将取消美德和恶行之间的种种区别。如我们所已经看到的，美德和恶行的概念，主要是看这两类行为对于一般福利产生的影响①。但是，按照乐观主义的说法，如果我做一件善事，我对于一般利益是有贡献的；如果我做一件恶事，那我仍然是有贡献

① 参见第二篇第四章。

的。按照这种理论，每一个人都有一种特权，象上帝的选民按照某些宗教家的说法都有一种特权一样："他可以随意地生活下去，因为他不会犯罪。"无论我是杀害了我的恩人，或者是救了我的恩人使他免于被另外一个人杀害，我都是做了我所能做的或者我所能想到的那件最好的事情。

一般人都承认：一个人的行为可以给自己造成罪恶和痛苦，陷于长期的耻辱和悔恨之中。它也可以给另外一个人或者很多人造成难以忍受的痛苦和最可怕的危害。所以根据这种乐观主义的学说，一个人可以有理由考虑个人利益；他也可能研究他的朋友或者别人的利益。但是，如果他装作研究整体的利益，那他就只不过是在欺骗自己。他对于个人什么样的行为，在任何特定情形之下，将对于一般福利有贡献或者没有贡献，不可能有什么了解。当尼禄宣布卢肯①或塞涅卡②的判决时，当他阉割斯波鲁斯，在罗马城内放起大火，或者把基督徒裹在松脂布里，在夜间当作火把燃烧时，他采取了最适合于增进整个人民幸福的行为，虽然他自己或者对这个并没有认识到。绝对地说来，它又是绝无关系的，因为我完全不能猜测出什么事情是有利的或者什么事情是有害的。根据利己主义的理论，我们看到公共利益是从每一个人决定把公共利益放在私人利益之下产生的③。但是更为荒谬和使人厌恶的是认为无数人的堕落、恶意和苦难基本上会增进普遍的幸福。

① 卢肯，公元一世纪时罗马的拉丁诗人，因得罪暴君尼禄被判罪，最后自杀身死。——译者

② 塞涅卡(公元前3—公元65年)，罗马的哲学家、戏剧家和政治家，因得罪尼禄，自杀身死。——译者

③ 参阅本篇第十章。

但是，虽然乐观主义推论到它的结果会取消道德和恶行之间的区别，或者毋宁说是告诉人们，这里既没有也不可能有罪恶这种东西，但这种错误同许多其他错误一样，其影响和有害的倾向，是注定要遭到真理的反对的。这种真理还埋藏在人们的思想深处，但却是消灭不了的。

但是，可能引起我们疑虑的是：它的有害的影响虽然这样受到了阻碍，但是它们并没有被清除。人们不可避免地会在某些方面装出他们认为是正确的态度。因此在宗教上，那些相信大部分人类是上帝恼怒的对象和注定永久沉沦的人，永远不能被说服以一种真正的同情来看待那些上帝所诅咒的人。同样，在目前的情形下可能发生这种情况：有些人会相信世界上存在的一切灾难和痛苦将以某种神秘的方式被发现为是取得公共利益的最恰当的手段；因此这些人在选择达到他们目的的手段上就有可能不象他们应该的那样慎重。如果痛苦、恐怖和破坏在宇宙中，常常被当作是仁慈的手段，那就不可能指出一种正确的理由说明为什么在人的支配之下就不应该有这些东西。

还有流行在世界上的另外一种浅陋的想法是乐观主义的原则所支持的，而我们这里所阐述的观点也可以加以纠正。我们常常在看到同我们观点相反的人的邪恶和不正当的行为感到庆幸，幻想这种不正当行为会有助于更迅速地消灭错误和树立正义。但是，我们应该奉为格言的要更保险，更有根据些；那就是："不要为罪恶而高兴，而是要为真理而高兴。"我们已经看到：要确定痛苦和灾难可能是取得一种巨大利益的手段，乃是一件非常细致和艰巨的工作。我们在讨论抵抗和革命时就已充分认识到：愤怒的感情

并不是取得人类幸福的最有益的手段。一种邪恶的行为会造成混乱和暴动。一个政权对于那些想要从事改革的人使用各种迫害手段，并且为了阻碍或者消灭合理的和公正的意见而把它所统治的国家卷入战争，它所带来的是危害而不是利益。它当然可能达不到目的；但它还是会产生愤怒和抗争。它可能在公众的思想里引起一种反对其阴谋的剧变；但这种剧变是刺激的产物而不是智力的产物。减少这种刺激，真正知识的进展才会更实际和更健康。真正的知识是善良的，不是残酷和报复性的。在任何人民中间，从冷静地认识到他们以前错误的荒谬上产生的变化才是一种最值得赞扬的；而从苦难、骚动和危机中产生的变化则是一种影响成千上万人命运的爆发。从所有这些考虑看来，每当避免发生一种重大的罪恶都应该被看作是人类幸福事业的相应的增长。

不妨让任何抱有相反见解的人问一问自己，如果他在我们所假定的那个政权当中占有一席，他会不会认为他自己不能不象他宣称希望那个政权一定要做的那样来行动呢？如果象他所想象的，那种行动最有助于公众的福利，那么毫无疑义地，在他自己的情形下，他就应该采取它。还有，他会不会以任何方式，建议或煽动那个政权采取这种邪恶的行为呢？不能有比这个道德原则再清楚的了，那就是："一种行动如果我们采取它是一种罪恶，那么我们希望看到别人采取它也是一种罪恶。"

从这些理论产生的进一步的结论，是同正义的拥护者所忍受的迫害和痛苦有关的。那个曾经说服人们在看到压迫的行为时要感到高兴的同样的道理曾经引导他们去追求迫害和牺牲。一种正确的理论看来应该永远不会煽动我们挑起别人愤怒的感情，或者

把非正义看作为取得公共利益的恰当手段。为人类造福的是理性而不是愤怒。改革的源泉是冷静的研究，而不是怨恨和愤激。聪明人将避免迫害，因为延长寿命和不受束缚的自由有可能使他产生更多的福利。他将避免迫害，因为他不愿意在抗争的火焰上浇油。当迫害来到时，他将认为是一种遗憾，因为他相信那既是不道德的也是有害的。但是他将不因为避免迫害而牺牲道德，而是沉着的活动。他将不抱着一种卑劣的怯懦态度而对迫害有所遗憾；而是在不可能再避免时，以真正智慧所特有的严肃的精神和沉静的心情来面对迫害。他不会想象真理的事业会消亡，虽然他自己要遭到毁灭。他将最好地利用他陷入的处境，并努力使他的死和他的生一样地有利于人类。

第 二 卷

第五篇　论立法和行政权

第一章　引言

对于已经确认的各项原则的回顾。——其余问题的安排。——本卷主题。——政权形式——所采用的研究方法。

本书以前各篇，既然已经充分做好准备，因而现在可以相当明确而顺利地进一步研究实际的细节，换句话说，可以探究一下如何应用那些最有助于人类逐渐进步的一般正义法则。

我们已经看到，关于社会交往原则和实践的研究，乃是锻炼人类思想的最为重要的问题①；个人的善恶，都取决于这些原则构想得是否正确及其实施方式②；政治制度必须同永恒的正义法则紧密相联才能对人类有益③；而这些原本具有普遍性的法则，是可以同样适用于全人类的④。

政治制度的各种问题，大概可以最明确地分为如下四项：关于一般行政的规定；关于增进个人智力和道德的规定；关于实施刑事审判的规定；以及关于支配所有权的规定。我们在每一项下所要

① 参见第一篇。

② 同上。

③ 参见第二篇第二章。

④ 参见第一篇第六、七章，第三篇第七章。

做的，是按照我们对于已经确认的崇高而普遍的原则坚信的程度来消除弊端，而不是提出更多更具体的规章，是使之简化而不是使之更为繁杂。我们尤其不能忘记，政权，抽象地来看看，是一种罪恶，是对于人类自由判断和个人良心的侵犯①；虽然我们也许不得不承认这在目前是一种必要的罪恶，但是我们是重理性和爱人类的，因而应该尽可能地少承认它，并且应该仔细地加以考察，看看我们所不得不承认的那一小部分今后是不是可能由于人类思想的逐渐觉悟而再减少。

首先，我们准备研究一下关于一般行政的各项规定；一般行政这个词的涵义包括通常称作立法和行政权中一切必要的规定。立法这个名词，在人类社会中已经证明并不适用②。人们只能颁布法律和解释法律；凡是抽象的和永恒的正义没有使之成为法律的东西，人间就不会有一种权力，能够使之成为法律。虽然如此，人们也可能认为有必要授权一个权力机关去颁布一些一般性的原则，以维护社会公道，并且在某些特殊的情况下据以作出决定。关于这种必要的现实性及其范围应该留待以后研究③。行政权包括截然不同的两部分：一种是同特殊紧急情况有关的一般审议。这种审议权从实际可行上来考虑，可以由一个个人行使，也可以由一群人行使。这种审议的项目包括决定和战、规定赋税④以及选择召开审议大会的适当时间。另一种是特定的职权，例如实施财政

① 参见第二篇。

② 参见第三篇第五章。

③ 参见第七篇第八章。

④ 我把规定赋税看作行政机关的一项事务，是因为它不象制定法律或者颁布法律那样公布某些一般性的原则，它只是应付某种特殊紧急情况的临时性法令。

细则或具体的监督工作，这种职权只能由一个人或少数人来行使。

我们谈到这几种权限以及考虑把它们委托给什么人最相宜的时候，除去采用一般把政权形式分为君主政体、贵族政体和民主政体的分类方法以外，恐怕没有更好的办法。我们可以研究每一种政体所根据的原则的得失，首先是从绝对的观点，假定这些政体各自代表整个政府来进行研究；其次，是从局限的观点，也就是假定这些政体只构成政权组织的一个部门。至于把办理行政细节委托给下级人员，在这几种政体中，一般都同样是司空见惯的。

另外一点也有必要事先说明。我所列举的三种政体的各自得失，都将从消极方面来加以考虑。人类的共同义务都是他们个人的胡作非为和愚蠢的后果。假定人类没有缺点，或者假定人类在天性上是能够仅仅通过说服就能很快地和彻底地改正错误，那么社会就会终止其作用。因此，这三种政权形式和它们的组成，哪一种最不限制我们发挥和运用个人的智力，哪一种就最好。正是考虑到这个真理，我才主张使用政治制度而不用政权这个名称。在没有必要采取强力迫使个人就范并且没有顽梗的成员需要制裁的时候，前一个名称似乎就足以说明个人一定会隶属于其下的那种相对形式，不论它属于哪一类。

第二章 论教育，王子的教育

君主政体的性质。——在艰苦中成长。——豪富容易养成软弱的性格——容易妨碍我们取得经验——以王子为例。——人们对王子的态度。——对王子进行教导是无效的。

首先，研究一下君主政体；并且假定王统是继承的。这样就更便于我们研究那个刚一出生就被置于万人之上的贵人。

对于国王的抽象观念，具有极端重要和异乎寻常的性质；虽然由于碰巧受了教育，我们从童年时代起就熟悉了它，但大部分读者也许仍能记得曾经对它感到惊异和大惑不解的时期。既然我们必须有某种政权，并且个人为了整体的利益，必须让出一部分使他成为自己言行主宰的那种神圣而重要的权利，所以下一步就必须研究究竟采用什么权宜手段来代替行使这种固有的权利。这些手段之一就是君主政体。每个人所关心的是：他的个性应该尽量少受侵犯；更不容许因为在位者荒唐任性、阴险奸诈，或者忿怒偏私和感情冲动而遭到侵犯；从社会每个成员的特有权利中所严行征集来的这种权力，使用时必须有节制和审慎从事。所以，把这种宝贵的东西竟而交给一个人去掌握，实在是一种十分大胆的冒险。如果我们考虑人类的体力和脑力，就会看出他们更适合于管理个人私事和偶然帮助别人，而并不适合于接受正式委托去管理千百万人的事务和维护千百万人的幸福。如果我们想到人类体质和精神上的平等，那么，把一个人安置在跟他的同类距离如此悬殊的地位

上，那就未免粗暴地违犯了这一平等的原则。现在，我们不妨看一看这样的人通常是怎样受教育的，或者他们可望受到什么样的教育，他们对于担任这一高贵职位具有什么样的准备。

通常都认为："一切突出的美德都必然在艰苦中养成。法国的亨利四世和英国的伊丽莎白，在登上王位以前，都经历过重重的磨难。野蛮时代的朦昧历史曾经记载了艾尔弗雷德①的优美德行，他曾在流浪和亡命的生活中饱经忧患。即使弗雷德里克②和亚历山大③的那种瑕瑜互见的，总的看来是有才无德的品质，也并不是有没有遭到不公平的待遇和迫害就形成了的"。

不过这种设想似乎有些过甚其辞。认为不经过不公平的待遇就不能养成美德，并不比另一种流行的见解更为合理，这后一种见解认为没有虚假和欺骗，人类就不能获得幸福④。这两种错误的来源，全都是不相信真理有无限力量。有这些主张的人如果更深入地考虑过人类思想的本质，就一定会看到人类的一切自觉行动都是出于智力的判断，那些最为明智有益的行动，不可避免地都是从衷心相信真理中产生的。

虽然这种夸张逆境有益的见解是错误的，但它和我们的许多其他错误一样，是同重要的真理有联系的。即使认为艰苦并不必要，但也必须承认顺境则是有害的。这里所指的不是那种真正的，哲学意义上的顺境只包括身心健全和能够靠着适度而有节的劳动

① 艾尔弗雷德(849—901)，英国西萨克逊有名的国王。——译者
② 弗雷德里克(1712—1786)，普鲁士国王。——译者
③ 亚历山大(1777—1825)，俄国沙皇。——译者
④ 参见本篇第十五章。

为自己获得生活必需品、美德和智慧；而是指通常所理解的那种顺境，也就是从人类任意规定的制度中得到一种本领，靠着它可以使我们四体不勤、无所用心；尤其指的是王公贵族的那种顺境，即一种豪富，它使我们脱离开与同胞之间的一切平等交往，使我们成为高贵的囚犯，的确可以以虚荣和显赫自豪，却不能获得社交的真正利益和认识真理。即使真理是真正有力量的，不必靠艰苦来刺激我们去对它重视，可是奢侈和富有对于歪曲真理却当真是有致命的影响的。即使真理并不需要凭借外力的帮助，我们仍然应该对于具有抵制真理作用的倾向的因素和环境保持警惕。

这还不是问题的全部。道德最本质的要素之一就是坚忍。许多希腊哲学家，尤其是狄欧根尼①，曾经企图向人类表明，我们生活上的需要如何极其有限，我们的真正幸福和顺利又如何并不仰仗别人无常的喜怒。在证明这一主旨的数不清的有记载的事件中，只需提出一件就足以使我们体会到它的一般精神。狄欧根尼有一个叫作米娜斯的奴隶。米娜斯某次竟然私奔了。这位哲学家说："好啊！米娜斯没有狄欧根尼能够生活；狄欧根尼没有米娜斯难道就不能生活吗?"这里给了我们一个再重要不过的教训。一个人不懂得自己不应该受人摆布，不认为自己不应该受命运变化的播弄，他就不可能有任何持之以恒的美德。一个理应受到同胞信任的人，一定是坚定的，因为他思想中充满自己所追求的目的的崇高性；同时也一定是乐观的，因为他相信一切意外变化都不能伤害他。即使有人认为对道德的这种看法是提得太高，但大家也必须

① 狄欧根尼(公元前 412—323)，希腊大儒学派哲学家。——译者

承认那种经不起风浪、受不得艰苦、全靠虚伪做作才能活下去的人是不配我们信任的。一个人一旦处在人类真正朴素的状态中，竟会悲观失望；无以自存，恐怕没有再比这个更应引起我们轻视的了。坚忍是产生于独立感的一种精神素质。如果一个人在设想的环境变化中竟然不敢相信自己的想象力，那么，他必然软弱无能、优柔寡断、因循苟安。爱好声色犬马胜过美德的人也许值得我们怜悯，但是只有疯子才肯把自己所珍惜的东西委托给这样的人来处理。

再者，能够把真理传达给人的思想的唯一方法，是通过感官的道路。一个人被关在一间密室里，大概是永远不会聪明的。如果我们打算获得知识，就必须打开眼界观察宇宙。在我们还不熟悉名词的涵义和周围事物的性质时，我们就不会理解与之有关的命题。在我们还不熟悉周围事物的性质时，我们也不能拿它们同我们所树立的原则相比较。也不会懂得应用这些原则的方式。在艰苦中成长以外，还有获得智慧和能力的其他道路，但是任何道路都必须通过经验这个媒介。换句话说，经验为我们的智力提供原材料；我们究竟必须承认，一个人经验虽然有限，但常常会比一个经过多少风波的人更有能力；或者不如这样承认：一个人要在几平方英里范围之内积累经验，可能比一个周游世界却不去积累经验的人所获更多。

为了正确地估计经验的价值，我们应该回想一下人类思想所获得的许多进步，以及一个有觉悟的欧洲人和一个独居的野人有多大的区别。这些进步无论如何多种多样，但是任何个人能够取得的方式只有两种：不是间接地从书本上或交谈中获得，就是直接

地从我们对人和事物的观察中获得。我们以第一种方法所获得的进步是无限的，但是单这一样还不行。我们在没有看到书本里所讲的那些事物的时候，我们是无法理解有关的书本的。

了解人类思想的人，一定是亲自考察过的；洞悉人类思想的人，一定是在千变万化的情况下进行过考察的。他一定曾经在没有外界事物抑制人的激情或诱使他做作而不流露真情的情况下对他思想的原貌进行过观察。他一定曾经在人们毫无戒备的时候，在一时激怒使他们口不择言的时候，在希望使他们兴致勃勃的时候，在希望使他们折磨苦痛的时候，在他们把灵魂深处的秘密向同伴和朋友倾吐的时候观察过他们。最后，他本人就一定是个当事人，曾经引起过自己的激情，体会过期待时的不安和成功时的喜悦，否则，他对于所看到的事物不会有很多认识和了解，就象一般人对于水星上的玻璃人或者住在太阳上的火怪的事情所认识和了解的那样。——真正的哲学家，真正的政治家，关心并有益于人类的人所受的教育就是这样。

那么王子所受的教育是怎样的呢？第一个特点是极端的温和。天上来风也不容许吹到他的身上。穿衣脱帽都有随身仆从伺候。有什么需要并不用开口；有什么愿望，不用他费一点力气，都会得到充分的满足。他的健康对于大众太重要了，绝对不能叫他的身心受到一点劳累。绝对不能让他听到责难。凡事都得首先记住他是个王子，那就是说，凤子龙孙不同凡人。

因为他是王位继承人，所以他周围的人从不会忘记把他的一颦一笑看得关系重大。为此，他们也从不在他的面前坦率而自然地表示关于他或者关于他们自己的意见。他们都在演戏。他们全

都戴着假面具。在他们的思想中，自己运道和收入总是放在第一位，同时他们却又急于表现他们慷慨、无私和真诚。他的一切喜怒无常，他们都曲意奉承。他们看出他是一个堕落和卑贱的生物；他们用自己的欲望和能力来衡量他；他们推荐的赏心悦目的事物，这足以使他更深地坠入愚蠢和罪恶的深渊。

这种教育的结果怎么样呢？由于从来没有人稍稍违逆他的意愿，青年王子总是骄横跋扈的。对于被迫做奴才或者甘心做奴才的人已经司空见惯，所以他甚至不理解自由一词的意义。他的性情傲慢，不容直言极谏。他一无所知，却以天纵自诩，他还胆大妄为，并不是由于坚定勇敢，而是由于极端任性和虚骄。就象古代哲学家中的皮罗①一样，如果他的侍从不在身旁而让他一个人留在室外，他也许会一遇到马车就被撞倒，一碰到悬崖就掉下去。他的凶暴跋扈和他的极端怯懦，形成了鲜明的对照。他一遇到反抗就会惊慌失措；凡遇到和感到困难都似乎无法克服。杯弓蛇影使他发抖；丝毫艰苦都能使他涕泗滂沱。因此有人说过，王子们迷信神鬼的程度一般都超过普通人。

最重要的是：他听不到素朴纯粹的真理。真理这个稀客也许从不会来，或者即使一旦做了不速之客偶然光临，也会受到冷遇，至使它没有勇气再来。他越是长期习惯于谎言谄媚，真理就越觉得刺耳。他越是长期习惯于谎言谄媚，改变爱好、离开亲佞就越觉得可怕。他绝不是对一切人都盲目相信，就是在发现他最喜欢的人对他并不真实以后，断定一切人都心术不正、阴险诡诈。由于这

① 皮罗（公元前360—270），希腊怀疑主义哲学家。——译者

最后一种看法，他会变得对整个人类漠不关心，对他们的痛苦无动于衷，并且认为有道德的人也不过是戴着更巧妙的面具的无赖。这就是注定要管理千百万人的事务和谋求千百万人的幸福的那种人所受到的教育。

在这样的画面中可以看到构成王子教育的那些最明显的特点，假定进行这种教育并没有使用过有干劲和有道德的人。在实际生活中，这种教育在不同程度上是有所不同的，但除去在少有的情况下这些特点，大部分都必然相同。在任何情况下，都无法设想使他们受到象前面所描述的那种关心并有益于人类的人所受的教育。

要说明这种普遍失败的原因并不困难。最有才智的教师在这种环境中，也必然在无法克服的困难情形下进行工作。任何一种处境也不会象一个王子的处境那样不自然，那样不容易为有这种处境的人所理解，那样不可抗拒地推着他走向错误。这种处境所给他的最初的观念就具有镇静和麻醉的性质，使他认为自己不可思议地拥有某种比别人优越的天赋条件，凭借这种条件，他生来就是要发号施令，而别人则要俯首听命。如果你想告诉他并不是那样，你也只能得到一种不是衷心的和暂时的相信，因为事实胜于雄辩，而在这种情形下，事实在不断证明你的话是靠不住的。如果要不是象他所想的那样，那么，为什么每一个接近他的人，会都渴望侍奉他呢？他不能很快就发觉驱使那些人这样做的那种卑鄙自私的动机。甚至可以怀疑的是：一个从来没有用自己的真正需要去检验过别人的说法的人，会在任何情形下能够完全认识到那些人的话一般也还有那么一点可信之处。一个王子，远在他能够获得使

他配受尊荣的任何真正优点之前，就已经发现他自己受到别人的趋奉和崇敬。你能用什么理由劝说他努力去追求一种看来完全是多余的东西呢？当所有的人却都使他相信他自己的才能值得赞颂，他的思想清如明镜的情况下，你怎么能够诱导他使他不满意于他已有的成就呢？一个发现自己的一切想法都已经被别人事先考虑到了的人，你怎么能劝说他去从事任何勤奋的努力，或者提出远大的目标作为自己的抱负呢？

但是，即使你在这方面能够成功，他努力的结果也可以想象会是有害的或者是无益的。他的智力是不正常的；一切道德的基础，即认为其他的人跟自己都是同等的人这种概念，早已被他根本忘记。我们没有理由期待他会做出任何慷慨而近人情的事。他已经这样的不幸，而他的处境还不断地把他推向罪恶，使他身上的任何正直和美德的幼苗在出土之前，就全部摧毁。如果他能产生一点现实感，那也马上会为谄媚的毒氛所损伤。逸乐和荒淫用迫切的声音向他召唤，不容他有考虑的时间。由于他扮演的角色本来就是做作的，即使他愿意博得美名，那也只会凭借矫揉造作的假斯文，或者野蛮的压迫征服来得到，而不会通过平易近人、朴实无华的仁慈的道路。

关于教育王子通常所采取的方法和所收到的效果，可以从德·让立夫人①最近一部著作中得到一些印象。她在这部书中叙述了她自己教育奥尔良公爵的子女的作法。她这样描绘他们在交她管教时的性情和习惯特点。她写道："德·瓦卢瓦公爵（最年长

① 德·让立夫人（1746—1830），法国女作家，写有关于教育的著作。——译者

的）常常是举止粗野，语言可鄙。他高兴用粗俗的名称去谈论一般平常的东西；这一切都带着桑科①式的怪癖，说的时候故意纵声大笑。他终日唠唠叨叨，从不察觉听到这些废话的人会不十分满意；他还经常用最严肃的态度来撒谎，把它当做开玩笑。不论是他还是他的兄弟，除自己之外，对任何人都毫不关心；他们自私而贪婪，认为替他们所做的一切都是应该的，以为在任何方面都没有考虑别人幸福的义务。最轻微的责备对他们都是极大的打击，他们立刻就绷起脸或者用眼泪来发泄他们因此而感到的愤怒。他们娇嫩异常，怕风，怕冷，不能奔跑跳跃，甚至不能带劲地散步，也不能每次超过半小时。德·瓦卢瓦公爵极端怕狗，怕到这种程度，只要看见一条狗，就会吓得面如土色，大声尖叫起来。”“当奥尔良公爵的子女交我照管的时候，他们习惯于一到冬天就穿上贴身背心、两双长袜和戴上手套、手笼等等。最大的已经八岁，可是没有一两个人搀扶就从不下楼；仆人们必须替他们做最卑贱的差事，只要他们有一点着凉或者任何微小的不适，就要连夜坐守。”②

德·让立夫人是一位具有卓越才能的妇女，虽然本身不免有许多错误，但却纠正了这些青年王子的缺点。但是，很少的王子能有这样好的运气，得到象德·让立夫人这样具有独立和坚定精神的人对他们进行教育。我们应该拿她的前任而不是拿她作为一般衡量的标准。即使不是那样，我们也已经看出，一位教师教育一个王子时都能做些什么事情。更不应该忘记在她照管下的儿童，

① 桑科小说《唐·吉诃德》中的人物。——译者

② 见德·希勒里·布律拉夫人（前德·让立伯爵夫人）所著《一个家庭女教师给她学生的训导》。

还并不是似乎要继承王位的那类王子。

第三章　王子的私生活

影响王子的因素——不负责任——不受约束——习性放荡——无知——厌恶真理——厌恶正义。——王子的可怜处境。

教养是这样的；它所产生的效果也就可想而知了。在青少年时代思想受到的影响，一般到老不忘；我们现在所谈的也是就一般的情形而言。假如有这样的国王，象也有这样的普通人一样，在他们的成长中，特殊原因的力量超过了一般的原因，这种例外情形也是同君主政体的好坏不大相干的。造化之神并没有塑造王子智力的特殊模型；君主政体当然不是根据神权建立的；因此，不论我们在天赋才能这个问题上采取什么理论，普通的国王，最多也不过具有普通人类的智力。在已经谈过和将要谈到的问题上，我们不要专门想到天才，而应该考虑到一般常见的那样的人。

一个人的未来的性格，虽然大部分取决于所受的教育，但如果把这种探讨再深入一步，也许不是没有益处的。教育，在一种意义上，是青少年时代的事情；但是从更严格而准确的意义上来说，有智力的动物是活到老学到老的。我们遇到的每一件事情，都是产生一种想法的根源，不是证实，就是否定我们思想中已有的观念。

在国王未成年时代对他们起作用的因素，在他们成年以后，仍然会继续对他们起作用。一切可能使他们意识到自己是人的事物，都极为小心地不让他们看到。一切办法都想到了，为的是使他

们相信自己非同凡俗而且受着不同的生存法则的支配。“一个国王，虽然担负着种种神圣的义务，但是他是否加以履行却只对上帝负责。”这至少是君主专制政体的一条原理。这也就是说：他虽然比普通人多受着百倍的诱惑，但他却不象普通人那样通过感官的媒介经常接受外界有形事物给他们的思想所加的限制。他被教导去相信自己超乎一切约束普通人的限制之上并且只受对他特有的一种法则所支配。每一件事都归之于冥冥世界的意旨；这些意旨，不论从逻辑的观点来看，应该给他们以什么样的评价，都是人类现在所不能理解的，是置身于尘世中的人所不能强烈感受的，而它们在同感官刺激和有形事物的诱惑力相抗衡的时候，也是很少有胜利的可能的。

有一句为全世界公认的名言：“一切国王，本质上都是暴君。”并且，这句话在实验中，也是很少得不到证明的。立宪君主和专制君主，在许多方面虽然有所不同，但它们相同之处总是主要的。完全不受限制的君主，严格地讲也许是从来没有存在过的。所有的国家对于专制政体都有某种限制，并且认为是对其独立自主的充分保证。所有的国王都享受到高度的豪华和安逸，都曾经为极端的谄媚和谎言所包围，并且个人都可以完全不负责任，以致损害了人类思想的自然和健全的面貌。他们既被安置在这样高的位置上，于是感觉自己和社会最高权威之间只差一步，他们不能不急切希望跨出这一步。他们在太多的场合下看到自己的命令受到了盲目的服从，他们在谄媚奉承的奴颜婢膝的环境里，受到过长期的熏染，因此，对于限制了他们的无限权力的强项敢言的人，就不可能不产生愤怒。但我们随即可以证明，“一切国王，本质上都是暴

君”；也就等于说，一切国王，不可避免地必然都是人类公敌。

善行的主要源泉，是理想。一个只顾眼前享乐的人，将永久是欲念和私心的奴隶。他不会有任何原则来抑制自己的欲望或者促使他去从事公正爱人的事业。善良无邪的道理，虽然辞意恳切，却是听了就忘。因此，我们看到：最有助于攀登道德高峰的无过于深思；最不利的无过于耽于逸乐。希望国王记住他在流亡或失意时期的美德那是非常可笑的。我们常常看到，他们就是失掉一个佞幸或者宠臣，也会很快地有以自慰。一个影子接着一个影子，在他们脑子里很快地逐一出现，没有一个能留下持久的印象。造成这种道德感缺乏的一个条件，就是长期的享乐所养成的柔弱和怯懦。他们的思想，在痛苦的想法面前，在唤醒他们努力的动机面前，在要求严肃对待的问题面前，必然畏缩不前。

设想一个异邦人，不会说我们的语言，不了解我们的生活习惯，没有一个朋友可以商量或给他帮助就参加到我们的纷杂繁忙的事务中来，难道还有比这更为不幸的局面吗？如果这样一个人还能得到什么东西的话，那保险是一群窃贼、骗子和敲诈的恶棍对他立即进行的包围，他们会用最不可靠的故事欺骗他，在每一件他所需要的或要拿来交易的物品上蒙混他。最后，当他离开这个国家时，将同他来的时候一样，孤立无援，对这个国家毫无了解。国王就是这样的一个异邦人；但是有一点不同，如果异邦人是个聪明而有洞察力的人，他可以逃过这群捣乱的人，找到一些值得他信任的人；但是，对于一个国王来说，在任何情形下这简直都是办不到的。他被安置在自己特有的一个圈子里。他为一种气氛所包围，他不可能看到事物的真象。接近他的人，所最关心的事，就是不让他了解真

情实况，这些人结成了阴谋集团。一个人不能接见每一个来客，把自己的身体交给别人来监督，并且在不知不觉中被同他所最应该了解的人和物隔离开，那么，这个人，不论他有什么尊称，事实上都是一个囚犯。

不论人世间的专制制度有什么样的理由，我们的更为有力量的天性，是不允许一个人管理千百万人的事务和照顾千百万人的幸福的。一个国王很快就会感到，有必要把自己的职务交给臣仆们来掌管。他养成一种依靠他们的眼睛来监视，利用他们的双手来办事的习惯。他感觉到必须盲目信任他们的忠诚。他象长期关在地牢里的人一样，各种器官已经衰退，经受不起真理光芒的照耀。他习惯于通过别人来了解人类的思想感情，所以他没有直接处理事务的能力。任何人要想忠告他远离他左右的宠臣，劝谏他把已经采纳的主张和理由，重加周密的审查，这等于叫他做一件无法忍受的痛苦的事情。他会马上拂袖而去，把这种责难转告他的佞幸；这样，他听从惯了的巧言令色的人，三言两语就能把这个新的揭露粉饰过去。国王会把满腹疑团、忧虑和猜测抛到九霄云外，依旧去追欢寻乐；或者赏心乐事不招自来，使他不能不接受，并使他把让他心里布满忧疑的那个故事立刻忘得一干二净。人们常常谈到勾心斗角和两面三刀，认为这类事情破坏了商业经营，影响了学者间的交往，并且在乡村的小事上制造了纠纷。但不管有没有它们不会出现的场所，宫廷无疑却总有对它们适宜的气候。把知识报告给国王的人，在那个圈子里，乃是大家共同厌恶的。宠臣总把他当作陷害的对象；而国王由于性情迟钝而无动于衷，不久就会把这个人交给要求对他进行报复的对手手里。费讷龙正因为考虑到

这些情况，所以说："国王乃是人类当中最不幸的和最容易陷入迷途的人。"①

但是，事实上，国王即使了解比较真实的情况，也没有多大用处。王权和罪恶，不可避免地是互相联系着的。道德品格越高，人也就越公正、越有操守、越真诚。但是生下来就堕落又被环境所毁坏了的国王们，是同这些品质无缘的。真诚，会让他们知道自己的错误和了解自己的怯懦；公正，不受表面的神圣尊严的影响，会根据真正功绩对人做出评价；操守，不会因任何诱惑而离开正直无私——所有这些品质在国王的心目中是可厌难忍的。他们躲避这些"不速之客"而去接近那些百依百顺的人，因为他们会阿谀国王们的错误，粉饰他们的行为，毫不迟疑地帮助他们沉湎于欲望之中。人类的天性中，很少有一种能够抵抗住长期谄媚和一贯顺从的坚强性。在我们中间成长起来的美德，是在平等的开阔的土地上、而不是在造作的伟大的气候中培养起来的。我们需要寒风的锻炼，正如需要热力的抚育一样。许多人一开始很有希望，但是当他们的事业一帆风顺，没有打击使他们清醒、没有灾难使他们反省的时候，终于会经不起长期安乐和舒适的考验。

君主政体，实际上是十分不近人情的，所以历代的人一直就十分怀疑它是同人类幸福不相容的制度。在重要问题上，真理的力量可以说是能够受到蒙蔽而是不能被人遗忘的；而欺骗则从来也没有这样成功过，以至能够不在受骗者的内心里引起真理的强有

① 参见费讷龙：《泰雷马克奇遇记》第十三篇。关于同君主统治不可分的罪恶，这部著作的这一篇和下一篇作了我们在任何其他地方都看不到的最有力的和最生动的描绘。

力而不知疲倦的反抗的。一个千辛万苦勉强能够糊口的人，看见国王的豪华显赫不能不产生一种不平之感。他不免要在思想上怀疑，花费如此巨大代价雇用来服役的官员究竟有什么用处。他只要相当准确地考虑了这个问题，就会看到，而且还会十分吃惊地看到：一个国王并不比一个普通人高明，在能力、才干和道德的各个方面比他强的人有很多，而和他一样的人还要更多些。因此，他会感觉到，如果认为这样一个人最适宜和最有资格来管理国家大事，那是毫无根据和最不公平的。

这种想法是无法避免的，因此，国王们自己也常常意识到在他们想象的幸福中所蕴藏着的危险。他们有时对人类思想进步感到惊慌不安；并且更常常认为他们的臣民的安乐和顺利，乃是恐怖和不安的源泉。他们正确地把自己的职务看作是一种公开的展览，其成功全靠观众的轻信，而凡是有良知和勇气的人一定会很快地使之受到轻蔑。因此，君主统治就有这样一句人所共知的座右铭：安乐是叛乱之母；为了使人民顺从，必须把他们保持在贫困的状态中。所以，专制统治者经常发出这样的牢骚："安乐出顽民，富裕起争端。"① 所以，下面是经常向君主宣读的一项训诫："如果让你的臣民富裕，他们就会不再干活；他们就会变得桀骜不驯，一心反叛。只有贫弱，才能使他们屈服并防止他们反抗权威。"②

国王的处境十分可怜，是一种世俗常有的看法。"他的全部行动都带着焦急不安。他不能象别人一样逍遥自在；如果他是诚恳

① 参见《珍妮·肖尔》（英国剧作家尼古拉斯·娄〔1614—1718〕所写的剧本。——译者）第三幕。

② 参见费讷龙：《泰雷马克奇遇记》第十三篇。

而认真的，他就不能不考虑到：被他无意义地用在欢娱上的时间，也许对于挽救一个高尚而受压迫的人是十分宝贵的；在无数的事件当中，如果有了他的干预，不知会产生多少好处；多少天真无邪的心灵，会因为他的公正而获得安慰。国王的行为是应该受到人们最严厉的批评的，而他们的处境的性质，使他们无从听到这种批评。无数件他们并没有参预的事情是假借他们的名义干出来的，无数件事情都瞒着他们的耳目，使他们不能发现真相；国王是大家的替罪羊，所有臣属的差错都写在他的帐上。”

没有比上面这种描绘更恰当、更公平和更近乎人情的了。为什么那些持反对君权主张的人却被当作国王的仇敌呢？这些人会把国王从“足以覆没一个舰队的过量的荣誉”①中解放出来。他们会把他们提高到普通人的幸福而可羡的处境中去。事实上，没有一件事能够比把国王这种逆乎天意的职守强加在一个人身上更不公平和更惨苦了。这对于行使国王职权的人和对于受到国王职权支配的人是同样不公平的。凡是了解到自己的利益的国王，一定首先拥护这些主张，渴望听到这些主张，并且对那些使他们的同类认识到这个重要真理的人表示最热烈的敬重。

① 参见莎士比亚：《亨利八世》第三幕。

第四章　论善良的专制政体

从人类能力有限来反驳这种政权形式的所谓卓越性。——虐政的例子——企图实现善政的例子。——君主政体不适宜于统治大国。

关于这个问题，经常有人提出一种值得予以公平考虑的说法①。拥护这种说法的人们承认："君主专制，由于负责管理的人的缺点，大都容易产生罪恶；"但是他们认为："在一个贤明的有德行的君主治理之下，这是一种最完善的和最理想的政权形式。"他们说："它可以承受一切善良的天性的恩泽，在遭到腐蚀的情况下常常从最美好的变成最恶劣的东西。"我们如果重视前面所引证的，用来说明我们一般能够期待王子具有什么品德和性情的那些论点的话，这种说法对于整个问题自然就不会起什么决定性的作用。但是，如果这种说法是真实的，它会使我们在思想上对这种幸福而完善的专制政体产生一种偏爱和留恋；如果我们能够证明这种说法是虚假的，那么，仅从这一点来说，就会使主张废除专制政体的论点更加全面彻底。

任何人不论有什么要增进别人幸福的心愿，为了加以实现都必须具备两个条件，即：辨别力和能力。我之所以能增进少数人的幸福，是因为我能充分了解他们的情况。我之所以能在某些一般

① 参阅《托姆·琼斯》(英国作家亨利·菲尔丁〔1707—1754〕所写的小说。——译者)第十二卷第十二章。

事情上增进许多人的幸福，是因为，为了达到这个目的，我只要了解人类思想的本质就够了，而不必知道他们各自的具体处境。但是，要一个人来管理千百万人的事务，不是提供一般原则和明晰的推理，而是要提出特定的办法和满足当前需要的措施，这在一切企图要做的事情当中，实在是一种最不量力和最荒诞的了。

实际施政的最简单和最浅显的办法，就是使每一个人决定他自己的事情。在某种情况下，当人类的缺点、狭隘和错误使这个办法行不通或者不切实际时，另一个办法就是收集他同等的人的意见，这些人，由于同他们邻近，可以被认为对于情况有某种一般的了解，并且有时间和办法来细致地调查问题的是非曲直。我们不应该怀疑：审理民事和刑事案件中采用的权宜办法，也可以同样为那些平常没有受过专门训练的人在规定赋税、从事商业以及办理跟他们共同利益有关的其他事务上所采用，只是根据需要解决的问题的一般性的程度，更普遍地推行审议会，或者陪审团制度就可以了。

君主政体不是把每一件事都提交给有关的人或者他们的邻人，而是把它委托给同社会上普通成员距离最大的一个单独的个人。这种制度不是把应该做出判断的事情的原委，尽可能划分给许多小组，以便有时间和机会进行审查，而是把它们集中到一个中心，使调查和研究都成为不可能。一个专制君主，不论性情多么善良，也不能不在暗中摸索，从别人的报告中了解情况，依靠别人的帮助做出决定。君主政体似乎是同人类天性互相排斥的一种政权；那些把自己的君主描画得正直和有德行的人们，忘记了给他加上全知全能的品质，为了使他更适合于他们替他准备的职位，这两种

品质是同样需要的。

我们假定：在一个诚实而清正的君主下面供职的都是些假仁假义的贪官污吏。人民靠着他们的君主的善良心愿能得到什么呢？他满心希望给人民以最大的好处，但是，他对于他们的处境、性格和需要一无所知。他所得到的报告经常同事实恰恰相反。人们告诉他，某人立了大功，应该受到奖励，实际上这个人唯一擅长的却是俯首帖耳的服从，以此来实现他的做官的目的。人们告诉他，某人是社会上的败类，实际上这个人遭到这种攻击只是由于他以自己坚贞的品德，抗拒并击败了恶政。国王想给他的人民谋求最大的福利，但是，当他要按照他们的利益采取措施的时候，他的臣下会阳奉阴违，做出一些完全相反的事情。要想消除大臣们对他的蒙蔽那就再危险不过了。谁要想担当起这种艰巨的工作，谁就会成为他们不断仇视的对象。国王不论怎样清正廉明，但总有为他视听所不及的时候，可是怨毒和报复却永远在窥伺着机会。如果他能把他的国家监狱的秘密揭开，他会发现用他的名义监禁起来的人，他从不知道犯了什么罪，从来没有听说过他们的名字，他们也许还是他所崇敬的人。这就是存留在人们记忆中的那些仁慈的专制君主们的故事；从这一切所得到的结论是：什么地方有专制政体，什么地方就会永远有专制带来的罪恶、反复无常和专横迫害。

“难道一个明智的国王不会为自己找到善良有道德的臣下吗？”他当然能够部分地做到，但是他不能改变事物的本质。一个以代表的身份去执行职务的人，永远不会以主要负责人的那种精神去完成任务。大臣或者是他所要实行的那个计划的起草人，这样，除去国王选择臣下时是否正直无私这一点以外，国王究竟是个

什么样的人就无关重要了；或者他所担当的是一个从属的角色，这样，他思想里就不可能充分反映他主人的聪明和才干。任何地方有专制政体，政权就不可能由一个人掌握，而必须完全通过各级权力机关的环节贯彻下去。要使专制政体执行仁政，不但需要君主具备人类的各种高贵品质，而且他的全部官吏都必须具有明察的才智和无瑕的德行。如果他们不能达到这种要求，那就会象伊丽莎白的大臣一样，有时是一些虚有其表的浪荡公子①，有时是一些非常善于处理技术性事务的人，但是在许多事情上却专门考虑个人的私利，趋炎附势，结党报复，阻碍新进②。继承在哪里一中断，罪恶的洪流就会加诸它前面的一切。只要有一个卑鄙的或者奸滑的人，他就会成为无穷灾害的源泉。

另外有一种主张，同认为完美的专制政体是可以采取的主张同样经常被人提到："共和政体是只能在小国里实行的政权形式，而君主政体则最适合于在巨大而繁荣的帝国中处理万机。"至少就君主政体来说，似乎立刻可以看出，这种主张正好同事实相反。衡量一下政权是否合格，最正确的标准是它了解情况的范围及其准确程度。在这方面，君主政体在一切情况下都显得异常无力；即使我们有时候承认它合格，那也一定是在一种狭窄和有限的范围内，只有在这种范围内，我们才能假定一个人能了解所有人的事情和利益而不至被人认为十分荒谬③。

① 莱斯特的达德利伯爵。

② 财政大臣索尔兹伯里的塞西尔伯爵、海军大臣诺丁汉的霍华德伯爵等人。

③ 潘恩：《致共和党人书》。

第五章　论宫廷和大臣

有计划地取得专宠。——大臣和他的属下的品格。——宫廷上的两面三刀。——贪污和腐败。——这种本质的普遍性。

如果我们想到君主政体带来的另一个恶果，宫廷的存在和它的腐败，我们就会对于君主国家中用来沟通情况和贯彻措施的那种安排做出更恰当的判断。

同所有其他的人类制度一样，这种制度的性质也是从它的周围环境中产生的。大臣和宠幸有一个高贵的囚犯在他们的监管之下，他们可以毫不费力地支配他的全部认识和行动。这一点，他们在一个软弱而轻信的君主身上能够完全实现，就是一个最机警明察的君主也不能完全逃脱他们的诡计。不论是为了官俸，或者是为了尽忠，或者由于任何更美好的动机而从政，他们都必然希望继续从政。当然，他们越是获得君王的信任，他们的地位也就越巩固；他们越获得君王的偏听偏信，君王也就越是盲目地信赖他们。绝顶聪明的人也可能犯错误；最美好的计划也会遭到似乎有理而肤浅的反对；所以不能不常常发生这种情形：一个大臣为他自身的安稳而尽量"去排挤"反对他的进言人，这些人也许正是由于要取代他的地位，其进言就更为尖锐和机敏。

大臣们在他们各自的范围内也变成了小型国王。虽然他们有极充分的机会看到这种角色的软弱无能和毫无意义，但他们还是羡慕它。他们的职业就是不停地赞美他们所服侍的主人的尊严和

伟大；人们在长期积极努力使别人相信一种说法的正确时，自己就不能不被这个说法弄得半疑半信。他们感觉到，自己热烈希望得到的一切，都是靠着这个人的专断意志所决定的；而自卑感大概永远是仿效和羡慕的根源。因此，他们就自愿和这个同自己处境颇为相似的人同化了。

事实上，君主政体所赖以存在下去的条件，光靠有大臣参预还是不完备的。大臣还必须有大臣，以及一大串从属关系，构成了冗长而复杂的等级差别。这些人中的每一个人，都要看大臣的笑脸生存，正象大臣要看国王的笑脸生存一样。他们每一个人都有自己要营求的微末利益；都有假托服从而实际由他统治的王国。每一个人都模仿上司的恶行，并且强迫别人必须象他不得不谄媚奉承一样来对他谄媚奉承。

我们已经看到，一个国王必然而且几乎不可避免地在本质上都是一个暴君①。他已经习惯于听到那些为了使他高兴的事情；他听到性质不同的意见，就产生一种刺耳和不舒服的感觉。他已经习惯于人们的立即服从；要他能够倾听逆耳忠言是很困难的。因此，那种诚实和有德的、具有明确和坚定原则的人，是最没有资格为他供职的；他或者必须放弃自己的严肃原则，或者是让位给一个更狡猾和更会逢迎的政客。善于逢迎的政客要求别人象他自己所表现的那种顺从；而他最不肯饶恕的过失就是一种不合时宜的和不受欢迎的多虑。

他要求他的阴谋的所有助手和工具都有这样的顺从，不久他

---

① 参见本篇第三章。

就开始把这种顺从当作衡量别人功过的标准。除去符合统治的机密的或者能促进他的私人利益和扩大他的势力范围的建议以外，他都充耳不闻。最坏的人只要抱着这种对他有利的见解，看来就是值得鼓励的；最好的人，如果只有美德，就只会遭到傲慢和轻蔑的待遇。衡量人类善恶的真实标准，固然很难废除和颠倒。但是表面看起来是被颠倒了，而表面现象是会产生许多实际效果的。为了得到荣誉，人们会认为，对统治者必须表示一种卑屈的奉承，以隐忍的耐心去承受他们的侮辱和轻蔑，阿谀他们的罪恶，并帮助他们满足私人欲望。为了得到荣誉人们会认为，必须以不倦的努力和阴谋诡计，去结成朋党，取得达官贵人的推荐，以及供人玩弄的女人和小职员的称赞。为了得到荣誉，人们会认为，必须甘受侮辱。整个场面上充满了空虚、两面三刀和口是心非。大臣替他看不起的人说好话；而那个奴才又对宰相装出一副万分依恋不舍的神情，可是心里想的却只有个人的私利。在最坏的政权下，这些本质中也许会偶然掺杂有几件较好的事情，否认这一点是愚蠢的；在任何有宫廷和国王的国家里，如果认为这些本质不会汇成主流，那就是疯狂的了。

有一种最突出的特点，即使最肤浅的宫廷生活描写家也从来没有漏掉过；我指的是在宫廷环境中滋长起来的极端虚伪。首先，宰相必须欺骗国王，经常假装跟他的主子有同样的感受，用一贯的不真诚来讨好，装出一副满怀忠心的样子。其次，他必须欺骗部下和谋求职位的人；让这些人永远处在热烈希望和期待之中。我们不妨回忆一下大臣朝见时的情景。从表面上看来，我们可能认为，这是最能流露真挚感情的地方。事实上人类一切正直和坚毅的品

质都被可耻地抛弃掉。没有一种恭顺的表白能够如此卑贱；没有一种献媚的形式会象这样荒唐，但是这一切都被那些自愿卖身投靠的人热心地实行着。可是，尽人皆知的是，正是在这种场面下，仇恨凝固在心头，嫉妒蕴聚于胸中，大多数人，全都以有机会互相谄害为快事。正是在这里充满了荒唐的诺言、表白和誓词，以至于失掉了它们的本义。几乎没有一个人会这样愚蠢，他在得到宫廷中的许诺时，能够不担心这种诺言会象对于许多别人那样是骗人和不可靠的。

由于长期的虚伪的实践，最后，真正的献媚者竟不能在自己的感情中，分清哪些是虚伪的，哪些是真实的。他的伎俩达到这种炉火纯青的地步，以至他既没有了激情，也没有了依恋。私人的友情以及对别人优点的一切考虑，都被狭隘和卑鄙的野心所吞没；这并不是那种使罪恶也能反射出光辉的维护人类尊严的豪迈的抱负，而是一种满足私欲和阴谋权术的野心。这种人早已不受一切道德的约束，并且认为靠牺牲尊严、真诚和正义，可以最廉价地促进自己的目的。他孜孜以求和最引为自豪的就是不露真相；使什么人也不能够发现他的图谋；即使你同他交谈一辈子，他也要永久不让你看穿他的秘密。他的伎俩已臻纯熟，因而他会常常在没有理由、没有必要时也去使用它。历史就是这样记载着那些豪迈仁慈和亲爱的例子，君主也就是这样来对待他们已经决心要毁灭掉的人的。人们似乎因为表现了高度的堕落和虚伪，而有一种莫名其妙的自鸣得意。具有这样性格的大臣是具有美德的人的死敌。这样的廷臣结成的私党是极端可怕的。他们进行暗害；事前不加警告，事后不留痕迹。如果他们不得不同一个直率的、公正的、不懂得虚伪的

人或者一个光明磊落轻视玩弄欺骗手段的人打交道，他们就决定这个人是他们一定要陷害的对象。没有一个善良和公正的人能够逃出他们的魔掌；宫廷的不道德使一切罪恶为之失色，这股邪风吹遍全国，即使在人口最多的国家里，公众的情绪也会变得无力。

君主政体的一个根本缺点，就是它把那些本质上最重要的事情，通过层层的等级，交由一些个人去任意处理。一个选民团的表决，总会或多或少地代表舆论。一个个人的选择就会取决于任性、私人方便或者金钱的贿买。即使国王是坚持正义的、大臣是廉洁的，但是根本弊端依然存在，本身不免也有错误的国王和大臣，在无数情况下必须依靠别人的建议。而谁来对此负责呢？是国家官吏和代理人员，是微贱的朋友和好管闲事的仆从、妻妾子女和忏悔牧师？

许多人认为，在象人类这种不完美的生物当中，世袭罔替的爵位对于维持秩序是必要的。但是大家都知道，世袭罔替的爵位是一种人为策略，而不是永恒真理的法则。任何地方有它存在，人类思想，拿同政治社会有关者来说，就不能落实在它的真正基础之上。基于真正的认识，我们知道这一切都是欺骗；但是政权却急切地叫我们崇拜并服从。这两者之间经常存在着斗争。在这种力量不均的斗争中，恐惧和忧虑会不断侵袭那些拥有篡夺来的权力的人们的思想。在人类这种不自然的状况下，必须用有力的手段防止人们上升到人的真正地位。统治者的要务就是要使被统治者相信，作奴才是符合他们的利益的。他们只能从公众的被歪曲了的认识和成为他们的负担的财产上边来造出这种虚构的利益，而这种利益则要公众用官衔、勋章和贿赂来作为回报。因此才产生那

种普遍腐败的制度，没有它，君主政体是不能存在的。

有人认为，混合形式的政府特别容易腐化。“在这样的政府中，人民有一部分自由；权利和特权同样有它们的地位；这类国家里的人民有一种倔强的态度和独立的意识。乡绅们不经过慎重考虑，决不肯放弃自己判断的决定。这里不止有一条发迹的道路；群众的爱戴和宫廷的奖励同样是进取的可靠手段。在专制国家，人民可能被象绵羊一样地被驱使着；他们的处境诚然不幸，但他们不知道有其他道路，所以他们就拿它当作一种不可避免的灾难去忍受。他们的性格特点是一种麻木不仁的迟钝，在这种状态下，人类的一切活力都被闲置起来。但是在一个自称为自由的国家里，人民的思想是处在一种动荡不安的状态中，必须采用非常的手段才能稳定他们的激昂的情绪。”衷心热爱美德的人，认为为了金钱而卖身投靠是最可鄙夷的道德败坏，因此当他们考虑到上述情景以后，有时就以为一种公认的专制政体，要比具有说起来好听却并不完全的自由的国家要好一些。

但是上述情景并不准确。关于混合形式的政府的一些情况，应该承认是真实的。但对于专制政体的特点，却谈得过分于它有利了。不论特权是否是根据宪法的各种程式授与的，但是不可能使整个民族毫不意识到自己的力量。人民还从来没有愚昧到这样的地步，以至于想象：一个人，因为有了国王的称号，就真能顶得上一百万人。在整个民族中，君主政体的国家至少是应该包括有整个民族的，既有贵族也有自由民，既有富人也有穷人。还会有这样的人，他们凭借地位、财富和才能，在国王和平民之间形成一个中间阶层，并且能够通过结盟和计谋使国王感到畏惧。这些人不加以

收买就必须加以排斥。不断的恐怖同惊扰乃是同专制政体结合得最紧密的一种性质。在法兰西的旧政权之下，所以产生大批的密探和那样多的国家监狱，难道是为了什么别的缘故么？暴君永远也不能合眼。这些恐怖要求有多少种防范和戒备的措施啊！只有在监视之下，人们才能出入这个国家。没有政府的出版许可，出版界什么也不准出版。所有的咖啡馆和公众场所，都是监视的对象。除非是举行宗教仪式禁止二十人以上的集会，因为他们立刻会被猜疑是在讨论他们的权利问题。在采用防范手段的情形下，难道能够说就没有贿买现象吗？即使如此，情形也不会好多少。最使人厌恶的景象和最使人失望的人类处境莫过于整个的民族被纯粹的恐吓手段所压服，其中最优秀的应该作为表率的人受到最严厉惩罚的威胁而不能表达真正的见解，因而也就根本不能形成任何值得表达的舆论。但是，实际上，为了达到这些目的，恐吓从来都不是被采用的唯一手段。任何暴君从来也不是那样地孤单，以至于在他的罪恶中竟会没有同党。我们总会看到这个庞大的机构，是由败坏人类品德的严刑竣法、威迫利诱、封官许愿、讨好收买等各式各样的手段支撑着的。在很大程度上，就是因为这一点，君主政体才是一个开支庞大的机构。专制君主的要务就是把他那有魔力的轮盘赌彩，尽量分成更多的彩头。在金钱政治的后果当中，最突出的要算是：一切的人都有其身价，并且由于收买是在暗地里进行的，所以许多看来好象是爱国的人士，其实是被雇用的走狗；美德也被这种手段弄得失去光彩，不是被人看作纯粹胡说，就是被人怀疑为罪恶的遮羞布，而罪恶越是遮遮掩掩，其实也就越会丢丑。

第六章　论臣属

君主政体是以欺骗为基础的。——国王无权享有优越地位——他们是不称职的。——进行这种欺骗的手段：——1.眩耀——2.夸张。——这种欺骗引起：——1.漠视功过——2.漠视真理——3.人为的欲念——4.卑怯。——君主国家在道德上是可疑的。奢侈的非正义性——过分崇拜财富的非正义性。

我们现在进而研究一下，君主政权制度对于其统治的国家的人民所指望产生的道德上的影响。这里首先必须确立的第一个原则是：君主政体是以欺骗为基础的，认为国王有权享受他们所获得的优越地位，那是错误的。他们并没有超越其臣属的本质上的优越性。尊卑界限的划分，是捏造的结果，是用来达到某种目的的间接手段，不是真理的表达。它踩躏了事物的本质，它所依据的是这样一种论点："如果不是由于类似这样性质的欺骗，人类就会不幸。"

其次，认为国王能够履行国王的职权，那也是错误的。他们假装管理着千百万人的事情，其实他们对于这些事情必然并不熟悉。国王的感官同其他人的感官构造一样；他们看不见也听不到不在他们眼前进行的事情。他们假装管理着千百万人的事情，其实他们并没有那种超人的力量能够加以遥控。他们并不是他们想叫我们相信的那个样子。国内一半居民已经知道了的事情，国王往往却毫无所知。他的王权由别人来行使；最低级的职员，对于这个或那个人来说，从实效上看往往比国王本人更有权力。国王对于以

他的名义来庄严进行的事务是完全不清楚的。

要使这种欺骗成功，必须蒙蔽我们的耳目。因此，国王总是用衣饰、扈从和车马的显赫来炫耀自己。他们过着豪奢的生活，这不仅是为了满足他们的欲望，而且也是作为一种必要的策略手段。国王也不过是个人，这是能够抓住臣属思想的一种最可怕的见解。因此，他们就要谨慎小心地避开老百姓的亵渎的眼光；他们在公众面前出现的时候，也是用尽了一切巧妙的手段，使我们眼花缭乱，难辨其真伪。

这种欺骗，不仅眩惑我们的视觉，而且还要淆惑我们的听闻。因此才设置了一大套虚张声势的宫廷礼节。国王的名字到处硬逼着我们听。好象国内的一切东西，土地、房屋、家具以及居民，都是他的财产。我们的地产是国王的领土。我们的身心是他的臣属。我们的代表是他的议会。我们的法庭是他的委托机关。全国的地方长官都是国王的官吏。在一切法规和命令中，他的名字都占据最高的地位。他是一切罪犯的起诉人。他是“我们的国王陛下”。如果他竟然死去，“我们赖以生存的血源”就枯竭了：一切政务都要停止。所以君主政体的基本原则之一，就是，“国王永不会死”。我们的道德原则要同我们的忠诚相适应；因此，我们的政治义务的顶峰（所有义务中最重要的）就是忠心，对国王要忠贞信实；要尊敬一个也许是我们看不起的人；而且要服从；换句话说，就是把耻辱当作荣誉，把放弃我们自己的认识能力当作自鸣得意的事。在这种处境中，成年人的道德，是从有时教给儿童的最卑贱的道德中抄袭来的；完美的德行被当成盲目服从和无条件的屈服。

这种制度，对于人类的道德原则一定会发生什么影响呢？毫

无疑问，把道德和真理的原则当作儿戏是不成的。这种欺骗，不论做得多么严肃认真，但人们对于真实情况还是不可能不十分猜疑到的。处于社会状态的人，如果没有为这种混淆是非的谎言所败坏，是不会连优点包括的是些什么都不明白的。他知道一个人就在于他除非是比较聪明或比较善良，就没有什么比别人大的优越性，因此，这些也就是他自己立志要取得的一些差异。这些发生在别人身上，他就会加以尊敬和赞扬；因而也就成为每一个人在感情上鼓励别人要取得的品质。但是君主政体任意造成的差别，在这些固有的未被败坏的想法上，引起了什么样的变化呢？我们的思想里虽然仍保留着优劣的标准；但是这种标准日益变得微弱无力；我们不得不认为这种标准在实际生活中并没有真正的用处，于是就把它当作乌托邦和幻觉一样地搁置在一边。

这还不是君主政体夸张虚饰所产生的全部有害的后果。真理的质朴是同这种丑恶的神秘主义不相容的。任何人对于人类的天性也不是全然无知的。他当然不会超出他的先入为主的标准而提出有力的和正确的怀疑。然而一个人自以为能替他的全国同胞思索和行动，也就荒谬到了使人难以相信的程度。他被说服认为这种欺骗是有益的吗？他会乐意地认为他有权在他个人的事务中也使用同样的欺骗。他结果确信：崇信真理会被列为错误和偏见，真理在一切情况下不但远不是象它所假装得那样对人有益，而且如果认真加以推行，会把人类引向毁灭。

此外，如果让人们看到国王的本来面目，那么，使我们尊敬国王的所谓“有益的偏见”① 就会很快消失；所以必须用奢侈和浪费

① 参见伯克：《法国革命感言》。

把国王包围起来。这样,奢侈和浪费就被当成了荣誉的标志,因而也就成为人们渴求和羡慕的对象。这种想法虽然对于人类的道德和幸福具有致命的影响,但却是君主政权所积极培育的幻想之一。实际上,如前面所说①,道德感的第一要素就是热爱独立性。一个公正的人,首先必须按照周围事物的真正价值来加以评价。但是君主国家里的原则,却是要你把父亲当做最聪明的人,因为他是你的父亲②,并且把国王当做人类中至高无上的,因为他是你的国王。衡量智慧的标准,已经不再是人本身,而是他的称号。乘坐八匹乳白色马牵引的御辇是应使我们尊重的人类最高标志。同样的原则,不可避免地适用于全国的一切阶级,因此在君主政权之下的人们,就响往财富,换个环境,他们就会为了同样理由而想望美德。

我们不妨设想,一个依靠辛勤劳动才勉强维持温饱的人,由于偶然的机会,或者出于好奇,成为一次国王出巡的盛大行列的观众之一。他能够不在心里惊叹这个高贵的人物,并且自问:“什么东西使他同我之间有霄壤之别呢?”如果他竟然没有这种想法,那就证明这种腐败的制度已经剥夺了他的一切正义感。他的性格越是纯朴,越是率直,这种想法就越肯定会产生。我们对他的问题应该怎样回答呢?是社会的福利要求不按照人们的真正的功过来区别对待吗?不论他对这样的回答是否满意,难道他不会渴望得到人类有意给他加上无上光荣的那个东西吗(在这里是财富)?要他相

① 参见本篇第二章。

② “对于养育你的人要比对我热爱得多得无以复加。”“他们的行为应该作为你的行为的榜样,你的想法的标准。”“正如孝道这个词所包含的,我们对父母所应有的尊敬乃是一种崇拜。”参见《一个家庭女教师的训导》第一卷。

信这种制度是正当的，难道不是要他把原来的是非感完全颠倒过来吗？如果是这样的话，那就请拥护君主制度的人老老实实地宣告：按照这种制度，社会利益首先要求颠覆一切道德真理和正义的原则。

抱有这种观点，我们不妨再回忆一下君主国家所采用的“国王永不会死”那句名言。据此，我们就用一种真正东方式的夸张，来向这位低能的人物欢呼：“吾皇万岁！”我们为什么要干这个呢？因为国家生存是依靠他的生存的。法庭是以他的名义开庭的。他的政治权能如果停止片刻，那么联系整个公共事务的中心，就遭到了破坏。在这种国家里，凡事千篇一律：繁文缛节，毫无内容。在1780年的暴动中，有人建议把贵族院的职杖送到通衢大道，想用它的出现所造成的恐惧来平定骚乱；但是有人说：如果这根职杖被暴动的人们无礼扣留，一切就都会弄成无政府状态。职务会陷于停顿；他们的纹章，并且随着他们的纹章，他们的立法和审议的职权就会消失。当国家中的一切事情不是依靠正义、公益和理性而是要仰仗一块涂了金色的木头时，谁还能期待这个国家会有坚定性和活力呢？一个国家的人民被教导相信：如果他们失去一个普通人对他们的虚幻领导，他们的官能就会丧失感觉，他们的四肢就会完全脱节，那么这个国家的人民还能有什么自觉的尊严和美德呢？

最后，美德的最本质的要素之一，就是无所畏惧的坚定性；而对这种素质再也没有比君主政权的精神更有破坏力了。美德的第一个教训就是：不要畏惧任何人；而这种政体的第一个教训则是：要畏惧国王。人类的真正利益要求消灭人为的虚构的差异；而同君主政体不可分却是支持差异并使之空前的突出。一个人和一个

最傲慢的暴君谈话，如果不意识到那不过是一个人和一个人在谈话，并且决不承认这个暴君的固有品质未曾加给他的优越性，那么这个人就完全不能具有一种光辉的美德。在君主政体的范围之内，能培养出多少具有这种美德的人呢？在一个全是这样的人的国家里，君主政体能够维持多久呢？消灭我们进步的一切障碍并铺平我们前进的道路，而不是虚构无数幻影把我们引向迷途，也不是用重重恐惧把我们包围起来使我们失掉活力，那才是社会智慧呢！

在一个君主国家里，美德从来没有受过多大的重视和尊敬。破坏美德的声誉乃是在朝之臣和国王们的意向和私心，而他们这种企图又往往颇为成功。在他们的概念里，美德是傲慢、犯上、难以驾驭。那些自认有美德的人们装出这付外表以图满足他们的卑劣性情和达到他们的秘密意图。在君主政体的圈子里，美德永远是为人们以可耻的不信任来对待的。那种肯定人类一切行动都首先出于利己的动机的哲学，以及人类各种美德的伪装，正是这种国家的产物①。表达正直和公益精神的言论，在我们中间为什么常常被当作伪善呢？并不是从来如此的。只是从凯撒篡位开始，这个暴君和他的党羽才著书立说，以图证明加图不过是一个信口雌黄的伪君子②

此外，关于这个问题还有一点是人们很少谈过的，却似乎并不

---

① 参阅罗歇富科公爵阁下所著《格言集》，艾普里先生所著《论人类美德的伪装》。

② 参阅普鲁塔克所著的传记《凯撒和西塞罗传》中的《西塞罗致阿提库姆的书信》第十二卷第四十、四十一函。

是无关紧要的。在我们关于正义的定义里我们曾经看到，我们对同胞所负的义务包括为了他们的幸福所能做的一切努力，以及为了满足他们需要所能提供的一切救援。在公众的裁判面前，我们自己的任何一点才能、任何一刻时间和任何一先令财产，我们对之都不能不负有责任，我们都不能不贡献给公共利益的总库。这一切，都有一种最好的而且是最高尚的正义所要求我们选择的使用方法。但是，这个原则在人类生活的奢侈豪华上有多大的影响呢？在奢侈品中有多少经得起检验，在经过审核以后可以证明是使用我们财产的最好的对象呢？成千上万的人必须从事最繁重的和永无休止的劳动，却使得一个人可以逍遥自在地把能使广大群众获得安乐、闲暇从而获得智慧的一切东西都花费掉，难道这是常有的事吗？

谁要常常拜望奢侈的人，谁就会很快地沾染上奢侈的恶习。对于豪华的虚饰习以为常的大臣和君主的侍从们，就会看不起为穷困的乌云所遮蔽了的美德。美德和才能也许要求受到尊重，但是，对于当权的人的吹毛求疵的嗅觉来说，美德和才能如果似乎为贫穷的恶臭所笼罩，那么美德可以抗声申诉，才能可以要求获得青睐，完全都属徒然。就连豪奴也知道怎样把不幸的美德，从侯门前赶开。

我们就在这里听到了在君主政体的一切巢穴中不断地高声向我们宣示的一条教训：金钱是伟大的要素，缺乏它什么也抵偿不了。名位、人类所尊敬和重视的名位，是靠钱买的而不是挣得来的。富人不必费事去觅求，它们会自动送上门来。很少会看到有任何罪行不能用金钱来赎，有任何卑鄙龌龊的人格不能用财富来加以掩饰。

所以，金钱就是你唯一值得追求的东西，只要能够得到它，使用什么阴险和怯懦的手段是无关紧要的。

诚然，有德才的人无需贵人帮助，而且只要他们认识到自己的真正价值，他们对贵人的嘲笑是可以正当而有意识地报之以怜悯的。不幸的是，他们往往不认识自己的真正力量，而经常采取他们看到别人普遍采取的错误对策。如果不是这样的话，他们肯定会更幸福一些，但是一般的风气也许仍然不会改变。一般的风气是由国家政权的形式和精神所塑造的；如果在某种特殊的情况下一般风气竟不再受这种模型的影响，它也就会很快地去改变它没有向之屈服的那种政权形式。

从贪心过分的爱财和贪财所产生的罪恶，的确如此明显，已经成为我们经常感叹和埋怨的对象。我们的目的是要研究一下，这些罪恶在君主政权之下发展和严重化的程度。君主政权这种制度的实质就是要把大量的财富积聚到一个人的头上，并且要把豪华的虚饰确立为受人礼遇和尊重的手段。我们的目的是要研究宫廷的奢侈和宠臣的柔顺，那种同君主政体分不开的体制，即把赞许和美言都当作可以收买的，个人去贿赂政府骗取恩宠、而政府去收买个人骗取拥护的体制，对于人类道德的提高为害到何等程度。只要宫廷的万变不离其宗的实践仍然是结党营私，只要结党营私的趋向依旧是压制贤才和打击美德，是用狡猾代替真诚，用奴颜婢膝代替强项不屈，视缺乏骨气和自私高于天真坦率，并且宁愿研究贵人名禄而不愿考虑普遍福利，只要是这样，君主政体就始终是人类真正利益的最恶毒和最凶残的敌人。

第七章　论选举产生的君主政体

这种选举带来的混乱。——选举的目的或者是选择一个高材或者是选择一个中材。——前者的结果——后者的结果。——选举产生的君主政体和世袭的君主政体能否结合起来？

我们对君主政体的性质作了一般探讨以后，应该再研究一下，如果使君主政体改为由选举产生，它的危害可能受到多大程度的限制。

认为这种补救办法行不通的最明显理由，就是进行这种选举会带来的困难。有些机器过于强大，不能用人手操纵；有些手续过于繁复，不能由人的制度来调整。人民大众和君主之间的距离这样悬殊，所要给他的信任这样无法估计地重大，而需要决定的职位又是这样诱人，必然会使一切搅人思想的情感都处于激烈的冲突之中。因此，选举或者是流为空洞的格式，一张在结尾处印上当选人全名的“选民证”，永远在同一个家族内部去进行选择，甚或依照传宗接代的先后去进行选举；不然就会变成无数灾难、外国阴谋和内战的信号。对于这些弊害一般人都已经了解，因而选举产生的君主政体，就这个名称的严格意义来说，一直很少有拥护的人。

从卢梭给波兰的建议看来，他就是这些少数人之一，也就是那些并不喜欢君主政体而认为选举的元首要远比世袭的元首为可取的人之一，他想采取一种抽签的办法来防止这种选举的混乱①。在

① 参见《波兰政府的研究》第八章。

本书的另一部分，我们将探讨一下凭借机会和依靠抽签作出决定同健全的道德或者清醒的理性的原则相符合的程度。目前只需说明，卢梭的计划大概出不了下边的两断论，因之它也会被针对最普通的选举方式提出来的同样理由所驳倒。

用选举方式来建立君主政体的设想，不外是想把一个具有高超才能和非凡天赋的人选拔到王位上去，或者是举出一个才智中等而善良的人以防止王位落在以低能著称的人的手里。许多人都会反对第一种设想。他们会说："有天才的人，往往不过把天才当作实现最恶毒的意图的手段。"这种说法虽然有很大的片面性和错误的夸张，然而不能否认，在目前人类具有各种缺陷的情况下，天才的确是可以跟很严重的和本质性的错误同时并存的。既然天才能够被各种各样的诱惑导向实际的错误，那么，难道我们不应该对那 71
种特别充满诱惑力的环境的可能影响感到忧虑吗？如果对于不大的名望的考虑就能迷惑人心，那么我们又将怎样考虑这种最使人陶醉的位置，一种不受一切限制的处境既没有人类道德所由之产生的一切意外变化，也没有任何有益的阻力，更没有任何平等的人之间所进行的智力上的竞争，而只是永远为献媚者、仆从和下属所包围的处境呢？设想一个人会才德兼备，无疑就同设想怎样估计都不会使我们期待它出现的某种东西会在一切空间里出现一样。而且，即使能够找到这样的人，我们还必须想象选举人差不多和被选举人同样的善良，否则错误和成见、派系和阴谋就会使他的当选成为不可靠的或者根本不可能。此外，从已经列举的以及就要重新谈到的君主政体的各种不可克服的弊端来看，十分明显，一个善良的君主，如果他的辨识力和他的德行相当，他行使君权的第一个

行动，必然是撕毁那曾经把他捧上王位的宪法。

我们还可以假定建立选举产生的君主政体的目的，不在于使王位上经常坐的是具有卓越天才的人，而只是为了防止让一个以低能著称的人登上宝座。但是，君主政体的性质是这样古怪而且有害，这样做究竟有无好处还是值得怀疑的。只要人还是用眼看、用手干，那么，凡有君主政体的地方，就必定有宫廷和各部。可是我们已经看到，这类机构是这样百弊丛生的，所以对于人类的最大危害之一，也许就是把这些机构说成纯洁无私。在最善良的专制君主之下，也一定会有偏宠和私心，一定会有对一个人的不公正提拔和对另一个人的压抑。人们总是希望具有真正的优点，并且意识到周围的人也总会看到这种优点，然后由于人们的敬重这种优点就能上升到它们应有的高度；但是在最善良的专制君主之下，这种真正心潮也会被割断，取而代之的则是卑鄙和恶劣的动机。我的优点只被那些无力提高它的人们看见，那又有什么用处呢？被关在殿堂、包围在繁文缛节中的君主，永远也不会听得到。他怎么会听到呢？他能够知道国境中边远角落发生的事情吗？他能够追踪到天才和美德最初开放的娇嫩花朵吗？人民自己也会丧失对这一些的辨别力，因为他们看到，他们的辨别力是产生不了什么效果的。思想的生机日日都成为祭祀君主政体的天才发明人的牺牲。理性和真理的种子，在这种恶浊的气候里都得不到生长和繁衍。不断展示在人们眼前的那种重财富和机巧而不重正直和才能的实例，对于那些乍看起来好象毫无争取正直和才能的抱负的广大群众却产生了最有力的影响。不论这种祸害究竟如何，在一个明君之下比在一个昏君之下对我们的影响要更深些。在后一种情况下，它

只是用暴力来限制我们努力，而在前一种情形下，它却会迷惑我们的认识。不顾根本性错误的残疾而掩饰表面上的缺陷，对于人类的最高利益实在是十分危险的，也许是足以致命的。

另一方面，对于这里提出的那些想法也不可以不加警惕而尽信之。对于从恶政和灾难可以产生好处的说法很可以大大怀疑。如果我生活在选举产生的君主政体之下，我当然不会冒险把我的选票投给一个没有操守、纵欲和愚蠢的候选人，而不投给一个清醒而温和的人。但是，象那些使人们习惯于专制和训练人们向他们的继承人的暴政屈服的君主继承，例如相继即位的图拉真、阿德里安和安东尼们① 难道不是隐藏着的害多于利吗？在人类感觉到一种灾难以前，先用一种温和而巧妙的手段，使他们能够忍受这种灾难，这种手段才是一种真正的和重大的祸害。

曾经有过这样一个问题，就是：有没有可能把选举产生的君主政体和世袭的君主政体结合起来？英国的体制曾被用来作为这种可能性的实例。在革命当中并且在议会把王位继承权安排给汉诺威家族的时候，议会做了一件什么事情呢？他们选举的不是一个人而是选举了一个新的家族来占据这些王国的王位。他们为自己在非常紧急时期有权变更王位继承，提供了一个现实的例子。他们虽然在行动上这样做了，但他们却同时在文字上加以否认。他们使用了最肯定的语言来约束他们自己和他们的后代要永远坚守这一次的安排。他们认为当时是一种紧急状态，考虑到他们所采取的预防措施和限制，这种紧急状态是永远不会再发生的了。

① 图拉真（公元52—117）和阿德里安（公元76—138），是罗马先后继承的两个皇帝；安东尼们是二世纪罗马皇帝的总称。——译者

实际上，那种一半世袭、一半选举，究竟是一种什么君权呢？一家或者一族登上王位最初竟是一个选举的问题，这并没有什么特别的地方。一切政权都是建立在民意上的；而且无疑地一切政权新成立时都是由一个范围或大或小的选民团进行某种选举产生的。在这个双重性的政府里，当第一个掌握君权的人死去的时候，君权究竟谁属呢？属于他的继承人和后代。一个人在他出世以前半个世纪就被选定了继承王位，这应当被看作是一种什么样的选择呢？他根据什么去继承王位呢？无疑地是因为世袭轮到了他。因此，一个英格兰国王在保持他的王冠时可以不顾，或者象人们所有力地形容的那样，"蔑视"人民的选择①。

第八章　论君主立宪政体

对此，前述的大部分反对意见也适用——本身还有其特别适用的进一步的反对意见。——责任问题。——关于国王永不会错的原理。——立宪君主的职权。——不可能保持所需要的中立。——关于黜免大臣。——大臣的责任。大臣的任命和它的重要性——它的困难。——扼要复述。——人类的长处和弱点。

我现在着手研究的不是象在某些国家中存在的那样不受限制的专制君主政体，而是象在某些情况下曾经出现过的那样仅仅作为总的体制的一部分的君主政体。

① 伯克先生在他所著《法国革命感言》一书的开头，曾以丰富的论证和不可抗拒的雄辩力量提出过这个论点。

这里只要回忆一下那些对于不受限制的君主政体提出的反对意见，就可以看到：这些反对意见，即使不是同样有力地，也是同样明显地适用于存在着各种可能变化的君主政体。这种政体总还是以欺骗为基础的，还是认为某一个人特别适合于一个重要的职位，而他的条件也许一点也不比社会上最普通的人优越。这种政体总还是以非正义为基础的，因为它不是根据一个人所具有的优点，而是武断地或偶然地把他永久性地抬高到社会其他成员的头上。它总还是经常有力地给一般人民一种不道德的教导，向他们显示人们所尊敬和推崇的是壮观、富丽和豪华，而不是美德。同最专制的君主国家一样，那个有关的个人所受的教育既不值得尊敬也没有用处。他在幼年时代就被剥夺了一切可以保护他不受愚昧、软弱和虚骄所腐蚀的能力，之后又被不公正而又残忍地放在一个制造这些缺点的处境之中。最后，他的存在就意味着一群献媚者、一系列的阴谋以及卑躬屈节、黑暗势力、喜怒无常和贪财纳贿的存在。孟德斯鸠说过："在君主政体之下，不要期望看到有道德的人民。"①他的意见实在正确。

但是，我们如果更细致地研究这个问题，我们也许就会发现，君主立宪政体还有它特有的荒谬之处和罪恶。在绝对君权的政体之下，国王如果愿意，可以作他自己的宰相，而在君主立宪政体之下，政府和内阁则是宪法的不可缺少的组成部分。在绝对君权的政体下，公认君主只对上帝负责，而在君主立宪政体之下却有一种性质完全不同的责任。在君主立宪政体下存在着各种牵制，政府

① 参见孟德斯鸠：《论法的精神》第三卷第五章。——译者

的一个部门对另外一个部门的越权行为进行牵制，而不负责任的牵制乃是一种最严重的矛盾。

责任问题是最需要我们深思熟虑地进行研究的问题。负责任也就是有义务被提交一种公开的审判，在那里，原告和被告都可以平等地提出自己的指责和证据。凡做不到这一点，就都是笑谈。凡是在真理和道德的影响以外给任何一方以任何其他影响的，都是对正义的伟大目标具有破坏作用的。凡是被控犯有任何罪行的人，作为一个个人，都必须接受普通的法律裁判。如果他能够使审判他的法官产生偏袒，不论他是凭借权势，还是凭借他退位前所进行的任何妥协，还是仅仅凭借在继任者身上引起的同病相怜、唇亡齿寒之感，他就算不上是负责任的。我们从专制政体的坦率的专横跋扈上，也许可以指望比从一个君主立宪政体的伪善的放弃权力上会得到更好的效果。任何事情都不会比谎言更为有害，而最明显的谎言就是假装把武器以公共利益为名交到公众的手里，但这件武器在使用它来进行打击时既然从不锋利而又无力量。

把"国王永不会错"的原则引用到君主立宪制度中来，是对于上述这些真理的认识上的混乱。不妨注意一下这样做所特有的调和论。不妨研究一下这样做对实事求是、知无不言和忠诚老实提供了一种什么样的范例。一个人先被任命并被授与最大的特权，后来却又骗人说不是他而是其他人应该对这种特权的滥用负责，这种欺骗对于那些在法律的捏造说法中被教养大的人们也许是可以容忍的，但是正义、真理和道德却要对它提出愤怒的反抗。

在首先捏造了这种说法之后，尽可能地使它实现就成了这类宪法的当务之急。必须正式组成内阁；阁员必须一起协商；他们采

取的措施必须是由他们自己斟酌的。必须把国王尽可能地贬低到近于虚设的地步。只要他还没有完全做到这一点，宪法就一定还不完善。

那个不幸的可怜虫，在世界面前扮演着一种什么样的角色呢？每一件事都是大张旗鼓地假借他的名义来进行的。他表现出虚张声势和一种东方式的态度，这一切我们在前面已经描写过①，描述时我们也确实拿一个君主立宪政体的实践作为依据的。就象法老的青蛙②一样，"在我们的房子里、床上、烤箱里和揉面盆里"，我们到处碰到他。

现在我们来观察一下这位被当作如此重要的人物吧。什么也不做就是他的主要责任。付给他一笔庞大的财源，就是为了游猎和吃喝，为了他穿红袍，戴王冠。他对自己的任何措施都不能有所选择。他必须驯顺地倾听他的内阁大臣们的讨论，并且必须立刻以赞同的态度批准他们的任何决定。他绝不可以听从其他人的进言；因为只有他们是他的人所共知的和符合宪法规定的顾问。他绝不可以对任何人发表自己的见解，因为这就构成一种有害的违宪的干涉行为。为了作到尽善尽美，他必须没有任何见解而仅只是用来反映他们的见解的全空的不带任何色彩的镜子。他讲话，因为他们已经教给他应该说什么；他签字，因为他们告诉他那是必要和正当的。

一个国王如果真象这样一种体制所极力塑造的那样，仅仅是

① 参见本篇第六章。

② 参见圣经旧约《出埃及记》。摩西向埃及王法老显示奇迹，使他看到国内到处是青蛙，以迫使法老释放以色列人。——译者

一个由滑车和拉线控制着的傀儡，那么我们前面文章里所描写的君主立宪政体，也许可以实行得十分顺利并且值得赞扬。但是，如果设想我们能迫使一个人变成这样毫无主张、麻木不仁，那就是所有政治错误当中最明显的错误。他不会起任何有益的和真正的作用，但是他也远不是被动的。越是限制他表现智慧和美德的干劲，他的任性也就越恶劣和越没有理性。当有任何升迁机会的时候，我们能期待他永远不想提升他的宠臣，或者偶然由他自己选择一次来证明他自己的确实存在吗？这一次的升迁也许对于国家利益是极端重要的；即使不然，那么，如果每次升迁都不是论功行赏，那也会有损于民族道德，而一个正直宰相也是会拒绝同意的。一个国王不会听不到他的力量和特权受到人们的称赞，他无疑地会在一定的时候，希望在一次对外国或者对他自己公民的突然袭击中来尝试一下这种力量和特权。

如果设想一个国王和他的大臣们，在若干年内在一切国家事务上都会有真正一致的想法，这是人类天性所绝对不会容许的。这就等于认为国王和他同时代最有见识的政治家们具有同等的才能，或者至少等于设想他能够了解他们的全部计划，能够领会他们的全部观点。这等于设想国王没有因所受的教育而娇惯，没有因高位而堕落，他竟然有一副能够接受不偏不倚的真理的教训的头脑。

“但是，如果他们意见不一致，国王可以另选其他大臣。”我们马上会有机会从一般的观点来研究一下这种权限；现在只就君主及其臣仆间可能发生分歧时研究一下这项权限是怎样行使的。这是永远威胁着他们的一种手段，使他们不能不脱离正直无私的道

路。起初，国王对他们所要求的顺从也许是很小的；宰相在强烈的督促下，认为在这样次要的问题上，放弃自己的见解总比丢掉官职要好一些。只要有一次顺从，就会有第二次的顺从，开始这样做的人，也许只是赞同给一个不合格的人以某种荣誉，而最后所犯的将是最大的政治罪行。我们越是考虑这一点，就越显得这个问题的重要。大臣依靠国王而存在，不是国王依靠大臣而存在，不是这样的情况是少有的。如果不是这样，彼此之间就会进行一种妥协，于是双方就会交替放弃人的一切坚定、豪迈、自主和可敬的美德。

同时，责任又怎样了呢？各项措施的来源都是错综复杂的超出了人类智慧力量所能解释的程度，实际上，负责任是不可能的。"绝对不是这样"，拥护君主政权的人这样大声疾呼："一切措施固然是部分出自国王，部分出自宰相，但宰相是对全部负责的。"这种说法的正义性在哪里？听任犯罪而完全不加以制裁，也比对一个无罪的人判罪要好一些。在这种情形下，主犯逍遥法外，而从犯却完全地受到了严酷的法律制裁。从犯们受到的这种待遇是一切腐败政治的特点：用大量的惩罚来威胁他们而完全不考虑事先纠正他们的办法。他们由于无法抗拒的诱惑，由于贪恋权势和希望保持权力而犯罪；后来却受到了同他们的过错完全不相称的严酷惩罚。社会的根本原则遭到非正义的污染；同样的漠视公道和对人的片面尊重，将扩展及于整个社会。

无论有没有授与国王其他特权，有一种权限却是同君主立宪政体实质不可分的，即国王提名官吏的权限。我们就进而研究一下这种权限。如果有什么事情是重要的话，那就是：这种提名必须明智而公正，必须任用最适当的人来承担国家所不能不给与的最

高信任，他们必须抱有一种诚恳而豪迈的抱负，而那些最热心于使自己有资格为公益事业服务的人，必须在管理这些事情上负有最多的责任。

这种提名是一种最困难的工作，必须做最慎重周密的考虑它比政治领域中的任何其他事务都更明确地要求纯粹不受限制的斟酌行事。在其他事务上，正直的标准似乎是显而易见的。在个人间的争执中、在和平与战争问题上、在确立司法原则上，一个公平明智的研究者也许不难发现正义所在。但是要看到分布在全国的各部分执掌并且精密地衡量为数众多的候补人选的各种条件，虽然我们一切都精确，但终不免要有某种程度的不肯定。

首先发生的困难就是怎样发现从天才和能力上讲最适宜某一职务的各个候补人。有能力的人不是永远不招自来的，而贤材往往蛰伏在穷乡僻壤或陋室之中。怕难为情和清高自重在一定程度上固然是天才的属性，但是除了虚伪的谦虚以外，还有许多东西可能使有天才的人不愿置身于宫廷。

在所有的人中间，国王最不能深入这些偏僻之乡和从隐居之处发现贤才。受拘于礼节形式，他不能随便跟同胞交往。他过分地热衷于无事忙或者享乐狂，因而无暇去细致观察人们的品德从而做出恰当的估价。实际上这种工作对于任何个人都是过分艰巨的，只有通过选举方式才能保证获得实际效果。

随着这种选择大臣的特权而来的其他缺点，不必一一列举。如果关于国王的性格产生自他所享有的职权这一点说得还不够，在这里再做累赘的重复也是既乏味又无益的。如果精神动力作用是可以依靠的话，一个国王，几乎在一切的情况下，都会被发现是

人类当中最没有辨别能力、受骗最深、见闻最不广和最不勇敢无私的人之一。

这就是混合君主政体的一幅真实而又无可争辩的情景。把一个人放在这个大厦的顶巅，作为荣誉的源泉和中心，而在他的政府的现行事务的处理中却是中立的或者必须看来是中立的。这就是混合的君主政体向它的臣民所宣示的关于荣誉、美德和真理的第一个教导。国王之下，就是他的内阁和那群廷臣；这些人命中注定是腐败、阴险和贪污的；他们被整个国土中最无知而又见闻最狭窄的人选拔来担任职务；他们被迫对他们不能完全作主的措施担负全责；如果渎职，他们得担心受害的人民的愤怒；如果正直，他们就更得担心在主子对他们失去欢心后所产生的愤怒。国家中的其他人，那些一般的臣民——

曾经有过象臣民这个名称这样带有低下而卑贱的涵义吗？看来，由于我出生的地位，我就变成了臣民。我知道我应该受法律的支配；我知道我是受我所处的通常和非常的环境所支配。但是，要作为一个个人的臣民，作一个跟我有着同样外貌和同样缺陷的生物的臣民，那么，人类的思想要堕落到什么程度，人类思想的庄严和独立性要受到多么严重的阉割，然后我才能够学着耐心地、无动于衷地甚至象某些人那样，自豪而又高兴地来承认这件事情呢？这就是君主政体所崇拜的偶像，并用它来代替神圣的真理和对于公共福利所担负的庄严义务。只要国王强行插手来玷污和破坏作为道德的祭坛的真正的质朴，那么，无论我们是向国王和国家宣誓效忠或是向国家和国王宣誓效忠，其结果都将是一样的。

难道只是名称问题就不值得我们注意吗？难道它们不会对思

想产生有害的影响吗？我们可能在虚荣和胡闹的神殿面前跪倒而不受伤害吗？绝不是这样。思想从感觉开始，而它的联想的发展则要依靠言辞和符号。真正的好人不但要有坚定的内心，而且要有不屈的外貌。我们不能行动下流、伪善和卑鄙，而不在别人和我们自己的眼里变得堕落。我们不能"参拜里蒙①的神庙"，而不在某种程度上背叛神圣的真理。一个把国王叫作"人"的人，会常常听到自己在警告自己：他是不适合担任王位的；一个用任何比"人"更尊贵的名称来称呼国王的人，则是在匆忙地走向最严重的最危险的错误。

但是，也许"人类是这样软弱和低能，要想从改变他们的制度中来提高他们的品德是徒劳无益的"。是谁使他们软弱和低能的呢？在有人类制度和人类社会以前，他们肯定是没有任何这种缺点的。人，就他个人来说，仅只是一个能感受刺激的生物，知觉的感受者。在这种抽象的人身上，有什么会妨碍他进步呢？目前我们对于个人以及我们从本质上讲有多大能力已经有了一种模糊的发现；为什么个人能有这么大的能力，而人类却丝毫也不成呢？在地球的结构上有什么东西阻止我们，使我们不能向善吗？如果没有，如果几乎我们的全部是非感都产生于我们彼此间的交往，那么，这种交往为什么不可以变更和修改呢？把真理的发现说成为无用，并且告诉我们说：在发现真理以后，聪明的办法是听任我们广大同胞继续错误下去；这在一切理论体系中要算是最卑怯的了。

事实上，关于真理的无限力量是不容怀疑的。真理就如投入

---

① 里蒙，是叙利亚的主神。——译者

湖水中小粒石子；水波不论出现得多慢，在目前情况下可能如此，但总会相继出现，并且必然要继续出现，一直到它们布满了湖面。人类中的任何阶级都不会永远对正义、平等和公益的原则一无所知。他们一旦懂得了这些，他们就会立刻认识到美德和公益同私人利益之间的一致性，任何不良的制度也不能在违背公意的情况下有效地把自己维持下去。在这场战斗中，诡辩会销声匿迹，而那些有害的制度也将不知不觉地遭到漠视。真理将发挥它的全部力量，人类将成为它的军队，而压迫、非正义、君主制度和罪恶都将垮倒下来而同归于尽。

第九章 论握有王权的总统

各项权力的列举——低能官员的任命权——赦免权——召集议会权——对于议会法案的否决权。——结论。——对于国王这个称号的估价。——君主政体和贵族政体，它们的效果的类似。

君主政体似乎最后还有一个藏身之所。有些人说："我们不愿有世袭的君主制度，我们承认，这是一种极端的非正义。我们并不满意选举产生的君主政体，我们也不满意君主立宪政体。我们承认这种职位不论怎样受到限制，只要任期是终身的，就仍然是一种不能容忍的不平之事。但是为什么不能象我们更换各种行政长官和立法会议那样，通过随时选举来更换国王呢？这样，我们就可以随心所欲地常常来更换担负这个职位的人。"

我们不要被花言巧语所欺骗，也不要使用没有经过仔细考虑

其含义的言辞。我们对于国王这个名称应该怎样理解呢？如果这个职位有什么意义的话，那么，担负这个职位的人似乎应该拥有这样的权利，或者自行斟酌来任用某些官员，或者赦免刑事罪犯，或者召集和解散人民议会，或者批准和拒绝这种议会的法令。在美利坚合众国授给他们的总统的权力里，这些权利大部分都具有相当的权威性。

但是，让我们用理性的试金石检验一下这种想法吧。除非有绝对必要，否则，把任何关系到公众的事务交给一个人随意处理，看来都是最冒险不过的。可是，在刚刚列举的任何一项权利上，都不大会有关于这种必要性的规定。一个人比一个社团或者比一个委员会，在这些方面的任何一方面能够具有什么更优越的条件呢？他在工作中的不利条件则是显而易见的。他更容易腐化和更容易被引入迷途。他不可能有那样多的便利条件来获得正确的识见。他更容易受到激情和任性的侵袭，更容易对一个人无理由地憎恶而对另一个人无理由地偏爱，更容易做无情的谴责或者盲目的崇拜。他不可能永远保持警惕；就是最谨慎的人也不免有想不到的时候。同时我们对于这个问题的看法也未免过于乐观了。我们是在设想他的心愿全都是善良公正的；但是事实却常常与此相反。凡是把超乎人类天赋能力之外的权力委托给人的时候，就会产生罪恶而给人类天性带来耻辱。此外，凡是证明，只要有政权存在就必须受一般人民的意识的支配的那些理由，也都同样证明，只要需要国家官吏，就必须由全体人民的意识或者由在精神上最接近于全体人民的人所组成的团体的意识来决定他们的可取之处。

这些反对意见适用于上面列举的权利当中的最无害的一些权

利，即任用人员担任某种职务的权利。如果我们考虑其他权利，问题就会更糟一些。我们以后会有机会来探讨赦免权是否适当，不论这种权力是授与什么人的；同时，我们不妨问一问：给一个人这样的权力，使他不必提出一个理由或者提出一个任何人都不得加以判断的理由，就可以把法院根据仔细地和公开地审查了证据所做出来的严肃判决推翻，还有什么事情能够比这个更使人难以容忍呢？由一个人掌握那种通知全国什么时候应当审议和什么时候应当停止审议的权限，又有什么事情能够比这个更不公正的呢？

还有一种权利，它的性质过于不公正反而不足使人感到十分可怕。当一个人的意见公开而不加掩饰地同时常开会的国家代表的意见相对抗，并容忍它压倒代表的意见时，设想人民会作缄默的旁观者，那简直是使人难以相信的。两三次直接使用这种否决权，就会把这种权利毁掉。所以任何本来应有这种否决权存在的地方，我们都会发现，金钱贿赂作为甘露已经使这种否决变得柔和和容易被接受：要末是阴险地利用个别议员意志薄弱，事先使这种否决成为不必要的，要末是使用大量金钱收买疏通，事后使这种否决成为和缓的和合乎口胃的。这种否决权如果能够被容忍存在，那一定是在这样一些国家里，在那儿堕落了的代表已经丧失了公众的同情，而傲慢的总统，由于血管里流的是高贵的祖先的血液，或者由于至高无上的上帝的代表在他的颈上涂过甘油，已经成为神圣不可侵犯。一个被同胞定期选举出来维护他们利益的平凡人，永远不应被认为具有这种高贵的美德。

如果我们这些推理还算正确，那么可以肯定：任何属于一般监

督性质的重要职权，都不应该被授与一个单独的个人。不论在议会或者在行政委员会(假定有这种委员会)里，如果说总统的职位是必要的话，他的工作就应该限于议程方面而绝不应包含着专断地选择和实现他的个人决定。如果不断的使用可以使词汇具有一定含义的话，那么国王这个词指的就是部分涉及公共利益的事情要依靠他个人斟酌的人。在一个正常而秩序良好的国家里，要这样一个人有什么用处呢？从国家的内政来说，肯定无用。至于这种职位在对外国交往上能有多大好处，以后将有机会来判断。

我们应该严防对名词任意曲解来混淆人类的共同认识。如果说以前各章论点中还包括有一些真理的话，那么，国王就是人们所熟悉而常用的来指过去一直在致人类道德于死地的那种职位的名称。我们为什么要为那种应该遭到诅咒的东西进行洗刷和驱魔除祟呢？为什么不让它象暴君那个一度是一种可尊敬的名称一样地后来在希腊人中间被人彻底了解并遭到衷心厌恶呢？为什么不让它长眠而成为我们人类的愚蠢、卑怯和苦难的永久性纪念碑？

*　*　*

君主政体进而研究贵族政体时，我们不能不说明这二者中间有几种共同的缺点。其中之一就是制造一种利益的对立。被统治者的利益被置于一方，而统治者的利益被置于另一方。既然人类的不同见解和错误在实践上总是把个人利益和公共利益分开并使它们处于彼此对立的地位，那么说被正确理解了的个人利益会永远同公共利益相一致就是毫无用处的。统治者越是局限在一个同被统治者有差别有距离的圈子里，这种错误也就会越严重。要使理论在思想上产生相应的效果，理论就必须得到实践的支持而不是

遭到实践的反对。在人类天性中，有比利己主义更为人所公认的么？利己主义也就是每个人只想到个人的私利的倾向，而对于被自然规律牢固结合在一起的东西做出区别，划分界限。没有一种本性比这个更为人们所公认，除非是集体主义精神，一种人的集体的提高自己的趋向。其强烈程度虽然不如利己主义，但却更为警觉，而不易陷于昏睡、疲倦和死亡。由此可见，在促成狭隘、自私行为上，君主政体和贵族政体实在提供了最为巨大的动力。

我们也不应该过分轻率和不加区别地应用这样一个原则，说什么正确理解了的个人利益会永远被人发现为同公共利益相一致。对于那些被看作为人的个人来说，这在大多数情况下肯定是正确的；但是对于那些被看作为君主和国王的人来说，则是错误的。一个人为公益牺牲掉自己一切微末特权，也许反而有所得，但是，一个国王这样就会被毁掉。正义所要求于君主政体和贵族政体的首先是牺牲它们的豁免权和特权。公共利益要求真理的广泛传播和正义的公平实现。国王和君主只有凭借违法和压迫才能存在。因此他们要反对知识和觉悟的提高；欺骗一旦消灭，他们的地位也就完结了。

在这样作出结论的时候，我们是在假定贵族政体象君主政体已经被看到的那样，将被发现为一种专横和有害的制度。现在我们就来研究一下这种假定的正确程度。

第十章　论世袭爵位

出身被看作物质原因——被看作精神原因。——伟大人物的教育。——扼要复述。

当君主政体和贵族政体最盛行的时候，出现一种同它们紧密结合的原则，尤其是同后者联系得更为紧密，那就是门第优越论。这种原则乃是对于理性和正义的最大侮辱。试看一个贵族初生的儿子和一个工匠初生的儿子。难道自然对他们的未来命运，划定了不同的轮廓吗？他们当中有一个生下来就是两手老茧和形态丑陋的吗？你能在另一个孩子的身上找到天才和智力、美德和荣誉的早期征兆吗？人们的确曾经告诉过我们，"天性总会突现的"，而且"将门出虎子，岂有不肖儿？"① 并且这种说法一度曾得到人们的相信，但是人们不久就不会认为一种人类血统天然继承来的是美和善，而另一种却是愚蠢、粗鄙和丑陋。

我们很难正确地断定，人们的性格有多少是由在他们出生以前就对他们起作用的那些原因所造成的，有多少是广义的教育所产生的精神效果。儿童当然会把他们父母的某些性格带到这个世界上来；不，很可能的是：人类有点象各种野兽一样，已经得到了改进，而且在开化的状态下，一代代的在体质构造上越来越距离野蛮的和未开化的人更远了。

① 《道格拉斯的悲剧》第三幕。

但是这些原因的作用还不能十分肯定，因而不能给世袭爵位提出任何正当的根据。如果说一个儿童在许多特点上跟他的父亲相同的话，那么也许在更多重要的特点上却跟他的父亲不同。诗人的儿子并不就是诗人，演说家的儿子并不就是演说家，一个好人的儿子也并不就是圣贤；在这种情形下，还有一大堆的精神原因要和物质原因共同地起作用。有人幽默地提出过①使桂冠诗人这个职位变成世袭的主张，恰好说明了这一问题。但是，如果我们发现父亲的品质和性情能够在比我们有理由设想的大得多的程度上遗传给后嗣的话，这种特性也会在几代之内由于人种的杂交或由于缺乏杂交（我们有很大的理由认为后者更为有害）而逐渐消失。于是，成为世袭的称号就会成为退化了的继承人的招牌而已。我们说，在社会上很难找到这样一批人，他们在天性的特点上会比英格兰或其他什么贵族阶级更加堕落到普通人格之下，这并不是讽刺，而是在说明一个简单的事实。

我们不妨进一步把高贵门第和贵族出身当作一种精神原因来研究一下它所起的作用。

深信出身在这方面的优越性，可能跟贵族制度本身同样是由来已久的一种看法。说明这种特殊性政权形式的那个词的来源，或者也可以说是同这种看法有关的。它被称作贵族政体，或者叫贤人的政权。在西塞罗的著作里和罗马元老院的演说里，这一阶级的被称为“贤人”、“有道德的人”、“光明磊落的人”和“正直的人”。据他们说：（这种说法也有一定道理）“群众是一种不驯顺的

① 参见潘恩：《论人权》。

野兽，没有什么固定的荣誉感或原则性，受着下作的贪心或者同样下作的欲望所驱使，是忌妒、残忍、善变和不义的。”因此他们就得出一种结论说：“必须有一些学识渊博和道德高尚的人，这些人应该垄断对那些为数众多、比较卑下而又不能自治的阶级的统治，或者至少应该作为严格的监视人去防止他们越轨，并且应该拥有足可以纠正和限制他们的权力。”我们讨论民主政体的缺点的时候，将涉及到这种推理的大部分①。现在有必要加以讨论的是同贵族政体的优越性有关的部分。

上述一切都是根据这样一种假定的：“如果贵族不象它继承来的天性看来可能暗示的那样，被发现为原来就比普通人要优越，他们至少也会由于教育的力量而大大高人一等。在粗鲁无知和野蛮状态中成长起来并且受过贫穷的冷酷折磨的人，必然容易受到无数种堕落的根源的侵蚀，并且不可能具有那种由学问见识和高尚教养所赋与的美好的正直感和荣誉感。衣食足而后知荣辱。一个民族必须首先克服掉创业的艰难，达到某种程度的繁荣安适，然后爱好学术的风气才能扎下根基。在大的人群中如此，个人也是这样。某些例外也会出现；但除去这些例外，不大可能期待那些须从事繁重体力劳动才能温饱的人，会达到思想开旷见解渊博的境地。”

这个论点的某些部分是有着不少真理的。见解正确的道德家决不否认教育的力量和意义。因此成为必要的是：或者是找到一种制度使社会的一切成员都能繁荣安适；或者是使那些光明磊落

① 参见本篇第十四章。

和聪明智慧的人具有某种势力和权威来统治那些没有学识和无知的人。现在假定前一种办法行不通，我们仍有理由探究一下贵族政体是否就是实现后一个办法的最恰当的方案。从君主政体那一部分所讲过的有关教育的话，可以找到关于这个问题的某些说明。

教育是了不起的，但是在一切教育方式当中，华而不实的教育是效率最低的。言语的教育固然不可轻视，但是实物的教育则是绝对不可缺少的。前者对于补充和发展后者固然具有显著的用处；但是光有言语的教育，那是装腔作势而不是真实学问，是没有灵魂的躯壳。不论人类思想抽象地讲可能达到如何完美的程度，但是要从事任何不平常的事业，我们现在似乎常常需要那种对于个人起作用的动机的刺激。而只就这些动机来说，如果下层阶级的人也是充分安适的，他们就会处在非常有利的地位。平民必须是自己创家立业；而贵族则是承受现成的。平民可以料得到如果自己不重视培养令人景仰的条件，就会受到别人的冷淡乃至轻视；而贵族却总是被谄佞和奴仆所包围的。因此，贵族就没有使他发奋努力的动机，没有使他从懒洋洋的“一切无所谓的死水”中振作起来的刺激，而人类的一切智力原来都是从这种死水状态中奋发起来的。当然必须承认，真理不需要环境的帮助，一个人也可以不通过艰难困苦的道路而登上令名的宝殿。但是贵族并不以没有艰苦的刺激为满足；他还进一步要给自己招来各种软弱和错误的根源。任何人也不能违反普遍有效的崇高原则而不受到惩罚。凡是独自垄断一切奢华、称号和财富而有损于整体的人，都会堕落到人群之外；虽然他可能受到群众的艳羡，但他却将为明智的人所怜

悯，而自己也不会不常常感到厌倦。所以，把人抬举到贵族的地位，看来，就是把他们抬举到一种在道德上非常危险的地位，而使他们走向堕落；要使他们成为世袭的贵族，除去少数特殊的偶然例子外，就是隔断了使他们产生才能和美德的一切源泉。

这里所重复的关于世袭爵位这个问题的推理，是这样明显，所以它们在任何时候如果引起争论或者被人遗忘，那就最有力地说明是受了幼年时代所灌输的偏见的影响。出身作为一种物质原因，我们清楚地看到是不能期待从它产生什么根本的或可靠的东西的；至于教育，在某种程度上（也很难确定这种程度的局限），是可以把进取心灌输到青年的思想中去的；而财富则是摧毁未来成就的希望的致命的破坏力量。固然，曾经有过一种豪侠的美德，由于它对人们感官的强烈吸引力，似乎曾经广泛地使出身高贵的青年人完成了各种复杂而成问题的骑士行为；但是自从道德进取心的内容从匹夫之勇转为智力的较量以来，尤其是自从进取的原野对人类开放得更为广阔以来，演武厅上几乎完全是这样的一些人，他们的艰难的环境激励了雄心壮志，或者严肃的生活习惯和处境预防了吹牛拍马和恣情纵欲的毒害。

第十一章　贵族政体的道德影响

贵族政体的性质。——正义实践的重要性。——贵族政体造成的各种非正义。——对于所产生的弊害的估计。——例证。

贵族政体有两个主要特点，即特权和严重的财富垄断。第一

个特点是贵族政体的实质；第二个特点如果不存在，贵族政体就不可能得到支持。这两个特点都是同一切健全的道德和一切高尚独立的人格直接抵触的。

在人类思想已经达到的任何发展情况下，财富不均大概是财产制度的必然结果；在人类性格得到本质的改变以前，除非进行一种专横而积极的干涉，这种不均是不能克服的，而这种干涉对于公共福利却比它所企图克服的不均现象，还更加有害。财富的不均包含着遗产的不均。

但是贵族政体的危害，在于它无法形容地加重和加深了一种罪恶，这种罪恶即使是采取最温和的形式，也是为人们所深恶痛绝的。一个思想没有受到腐蚀的人在登上人生舞台时的第一个想法一定是：从我和我的同胞身上铲除一切专断的障碍；谁也不要在开始时占什么便宜；让我们大家都能够按照自己的才能和贡献来获得社会制度的一切便利和优待吧！

人们常常捏造说，豪迈和高尚的品质是在特定的血统中遗传的，这是真实的吗？如果这样，它们就并不需要成文制度的帮助来确保它们的一定优势和获得人们的尊敬。这是错误的吗？那就让它和其他骗人的勾当一样，在人们面前被暴露和戳穿吧！假如我认为一个青年人，在他童稚之年就注定要成为一个卓越的诗人或者一个透辟的哲学家，难道我就会认为鼓励和培养他的才能的捷径，应该是从他出生的时候开始，在他的胸前挂上一颗星，用荣誉的称号向他致敬，并且不问他的贡献，就把人们通常当作努力目标的那些好处都给了他吗？不；我应该把他送到人类的学校，并且使他必须在平等的条件下跟他的同胞打交道。

特权是一种限制，它使少数人，而且只是这些少数人，由于他们出生的偶然性而能够取得某种地位。它用一种显然无法逾越的障碍来扼杀其他人的一切雄心壮志。它向那特权阶级表明这个主要条件是绝对属于他们的，因而也削弱了这个阶级本身的抱负。特权使少数幸运儿独占大自然普遍赐给它一切子女的恩惠；它把压迫其他人的工具交到这些少数人的手里；它使他们充满虚荣并且给他们一切鼓励，使他们傲慢并对别人的感情和利益漠不关心。

特权，如我们已经说过的，是贵族政体的实质；在人类社会的很少的情况下，例如在古代罗马人的社会中，特权曾经能够不依靠财富而得到维持并且曾经很好地掌握在著名的穷人手中。但是这只有在特别偶合的情况下，才能实现。一般说来，加重财富的垄断一直是贵族政体的帮凶所不断追求的最大目标。这样就开始有了财产限定继承权，使本来就不容易到处流通的财产，比过去更加无数倍地呆滞和陈腐；这样也就开始有了长子继承权，它剥夺一个家族的其他成员的继承权，而把有害的大量财富堆到一个人的身上；并且也开始各式各样的限制，使文明欧洲的法庭里尽是纠缠不休的诉讼案件，在许多情况下，使它无法断定究竟谁有权让与一笔财产以及怎样才算是一种合法的转移。

有一种东西，对于人类的福利要比任何其他东西都更重要，那就是正义。忽视正义，不仅因为它产生的直接罪恶而应被深恶痛绝，而且由于其后果也许更加有害，因为它歪曲我们的理解力，破坏我们对未来的估量，因而从根本上打击我们的道德辨识力和人格的真正力量及其形成。

除去根据个人的功德以外，不能认为一个人比另一个人优越，

这项原则，在一切正义的原则当中，对于人类道德上的公正是最带实质性的。当一个人已经证明自己是有益于公众的人，当他由于可敬的刻苦努力已经在自己身上培养起了才能，只需要公众的鼓励和帮助就可以使这些才能达到成熟，这个人就是应该受到礼遇的。在一个没有空头的显贵人物的社会里，他是不可能不受到礼遇的。但是，假如认为一个人应该受到别人的奉承和敬畏，是由于国王曾经赐给他一个虚假的封号或者颁发给他一条绶带；另外一个人应该尽情享乐，只是因为三个世纪以前他的祖先曾经在兰开夏或者约克的争端中流过鲜血，我们能够认为做出这些不公平的事情而没有害处吗？

抱着这种见解的人不妨同下层阶级的人打打交道。他们会看到经过千辛万苦仍然不能使自己一家获得温饱的不幸者，心里是郁结着一种不平之气的。

我们不妨假定他们的不平之气并不象这里所想象的那样严重，那又能得出什么有利的结论呢？这种不平难道不是实在的吗？如果说人们的思想由于这种不平司空见惯而变得麻木不仁，以至感觉不到这种要把他们压为齑粉的苛政，难道这种情景就会显得好一些吗？

让我们公公道道地考虑一下，在贵族制度中究竟包括有多少不平。假定我生来是个波兰王子，每年收入三十万英镑。你生来是一个庄园农奴或者是一个克里利欧黑人，被固定在土地上，可以当作货物被交换或以其他方式连续转让给二十个主人。你的最大的努力以及永不疲倦的勤劳；也不能把你从这种不能忍受的枷锁中解放出来。根据你的出身，你命里注定，必须在那个永远不许你

进去的宫殿门外伺候着；你必须睡在一个透风漏雨、破烂不堪的屋顶下，而你的主人却睡在庄严的华盖之下；你必须靠腐臭的残茶剩饭充饥，而他却遍尝天下美味；你必须在毒热的太阳光下从事艰苦的无尽无休的劳动，而他却永远懒洋洋地游乐；而最后给你的报酬只是侮辱、责骂、鞭打和残废。事实上，情形比这个还要坏。我能忍受不平的任性所造成的一切创伤，如果在我的坚定的思想的深处有一种力量，使我能以怜悯的心情来蔑视我的暴君，并且知道我的内心里有一种真理、美德和刚毅的神圣的品格，是他的一切非正义行为所不能触及的。但是一个奴隶和农奴，却不仅被判定要受苦难，同时也摆脱不了愚蠢和邪恶。

难道这一切都毫无所谓？难道这一切对于维持治安是必要的？我们不妨回顾一下：在事物的本质里面没有这种差别的任何根据，而且象我们已经讲过的，并没有制造君主的特殊模型，他们生下来，比他们最不幸的下属既不好也不坏。理性和道德已经向贵族政体的结构宣战，不论它是隐身在什么形式之下或者只是处于残存状态。不论是印度的种性制度，或者是封建社会的农奴制度，或者是驱使债务人从事劳役，用鞭挞和奴役使他们偿还他们所不能偿还的高利贷的古代罗马专制制度，都同样是非正义的。除非一切的人都只能按照个人功德去享有他那一份尊荣，人类是永远不会达到高度的美德和幸福之境的。废除贵族政体是同样符合压迫者和被压迫者的利益的。压迫者可以从暴政的倦怠中被拯救出来，而被压迫者则可以从野蛮的奴役制度中被拯救出来。“平凡的命运乃是个人幸福的真正保障”，这句话我们还要听多久而仍无动于衷呢？

第十二章 论称号

其起源和历史。——其极端可笑之处。——真理是功德的唯一合适的奖赏。

如果不是因为称号给人类带来的严重危害，那么它本来是如此荒唐，就只足以令人发笑而已。封建制度是一个凶恶的妖怪，它走到哪里，就吞噬掉主张博爱的人珍爱的一切。称号制度是以不同的形式出现的。封建制度那个妖怪最后已被消灭，而那些跟在它后边、用它所杀害的人们的尸体来养肥自己的人们，却把它的臭皮囊装填了起来加以展示，仍然希望靠它来进行恫吓，使人们屈辱和胆怯。北方入侵者的制度，不论多么丑恶，却避开了令人嘲笑的称号制度。封建领主采取地名称号，那些地方倒都真是由他们统治的；在他们采取的称号上并没有什么比我们现在称一个人是丹吉尔总督或直布罗陀总督有更多的可笑的地方。统帅或者君主，当时并不是给人空头衔；他赐给伯爵或者男爵领地，一块实在的土地，有房屋也有人，并且有一笔真正的收入。但现在他却什么也不给，只给予一项权利，就等于一个原先叫作威尔的人，现在有权自称为汤姆；而更加荒唐的是，你的新称号是从你也许从来没有看见过的地方或者从来没有去过的地区借用来的。但是这个封号还是一样的，我们仍然是某某伯爵和男爵、某省总督和某要塞司令，就象汉诺威王子和帝国财政大臣自称是法兰西国王一样地非常恰当。

昨天还是圣约翰先生①，英国下院的最有口才的议长、最深邃的思想家，许多发了狂的政党之间的仲裁人，饱经战祸和民穷财尽的欧洲的和平的恢复者，今天却成了博林布鲁克勋爵了。还有什么事情能够比这个更可笑的吗？他现在在哪里又比从前变得更伟大和更可敬了呢？就是因为有一个愚蠢糊涂的女人要假装宠爱他，这个女人实际上一直在痛恨他，象她一贯痛恨贤才和美德一样，只是为了她自己的利益，才不能不容忍他而已。

一个新近获得称号的人的朋友们，或者必定是被友谊的偏见蒙蔽起来，以至于看不见这个人的地位的荒唐可笑，或者是由于寄人篱下而变得下流到不肯暴露自己的感情。每当他们想说话的时候，都有把“先生”和“大人”这些不光彩的称呼说错的危险②。每当他们的舌头，由于没有养成习惯而结巴的时候，他们就不禁要暗自发问：“我的老朋友究竟发生了什么变化？他在哪些方面变得更聪明、更善良、更幸福或者更可敬了呢？”新授称号后的第一个星期，是每一个旁观者心中各种感想不停交战的时候；常识所正确支配的感情和对社会制度的专断展开斗争。为了使之成为真正的滑稽剧，这些称号还是经常升降不止的，一个人，今天是肯辛顿伯爵，明天就会厚着脸皮在表面上放弃其一切高贵地位和荣誉，然而却又被称为科乌侯爵。历史在这种粗俗的使人不可理解的重担之下难于着笔；任何凡人的耐心，都不能把今天是金波尔顿勋爵，明天又是曼彻斯特伯爵；今天是马尔格拉夫伯爵，明天又是诺曼底侯爵和

① 圣约翰(1678—1751)，英国政治家，被安娜女王封为博林布鲁克勋爵。——译者。

② 事实上这些称呼比起代替了它们的那些称呼来，也差不多是同样可笑的。

伯金汉希尔公爵的人的各种故事联系起来。

尤其使我们感到这些称号荒唐可笑的，是因为它们往往是对于阴谋诡计和贪污腐化的奖赏。但是，即使不是这样它们仍然是坚持理性和正义的人所不齿的。当我们提到圣·约翰先生，我们是在谈他怎样同他的辩才说服了反对党，从遭受苦难的法兰西收回了征服者的刀剑，并且给了人类三十年的和平，以便安静地追求生活艺术和知识，我们是在谈论一件崇高伟大的事。难道任何称号能够表达出这些功绩吗？难道说明真情实况不是公正评定一个人的神圣而唯一的办法吗？难道平易而朴素的真理抵不上世界上所有那些骗人的代号吗？难道一顶橡树花冠或者一个镀金冠冕，对于他的真正伟大能够增加一分一厘吗？花冠和冠冕可以赏赐给败类和出卖给阴险诡诈的人。除非人类满足于对他们真正看到的东西坦率地加以说明，除非他们承认最不屑于依靠虚名来显示自己的美德是最光辉的，他们永远不会有那种豪迈的正义感，而看来他们早晚有一天是会达到这种境界的。用这种赤裸裸的说明真理的方法，美德会时时都会得到好处；观察到美德的人会日益对它作出更加公平的判断，而恶行，由于被剥去了它喜欢用来粉饰其行动的外衣，由于被剥去了一切伪君子都同样会有的华美的外表，恶行将会很快地为人们所不齿。

第十三章　论贵族政体的性质

贵族政体的不可容忍——其成效要依靠群众的无知。——维持这个政体所必需的防范的手段。——各种不同的贵族政体。——罗马人的贵族政体：它的优点——它的弊病。——贵族政体的财产分配制度——维系这种制度的法令——这种制度所造成的贪婪。——根据现在一切事情顺利来反对革新的论点是否正确。——结论。

贵族政体的正确含义，不折不扣乃是凭借政治制度的干预而使人类的不平等更加固定和更加明显的一种结构。贵族政体跟君主政体同样是以虚妄为基础的，是同真正的事物本性毫不相干的人工的产物，因此也就必然象君主政体一样，要依靠权术和欺诈。但是，它的统治却是建立在比君主政体更为阴暗和更为违反社会的原则之上的。君主常常认为对待大臣和官吏，可以使用阿谀奉承和讨好的手段，而贵族却认为用铁棒来统治就足够了。

两者都依靠人们的无知才能维持久远。如果他们能够象奥马尔① 那样，毁掉异教学说的著作，并使人们相信可兰经里包括适合于他们研究的一切东西，这样也许可以把他们的统治延续下去。但是贵族政体在这里又复表现了它的粗暴。君主政体还允许它的臣民进行某种程度上的僧侣式的学习。而贵族政体却掌握得更加

① 奥马尔——公元634—644年的伊斯兰教的第二代哈里发。——译者

严紧。如果社会的下层阶级一旦普遍能写能读，它的权力就会终结。要使人们成为农奴和贱民，那就不可避免地必须使他们变成野蛮人。这是一个曾经被人长期热烈地、积极讨论的问题。旧制度的坚决拥护者不无远见地把知识的传播当作最可怕的革新来加以反对。他们的人所共知的意见是："学会了读书写字的奴才，就不再是他们所需要的被动的机器了，"这句话里就包含着不难据以说明欧洲社会的全部逻辑的萌芽。

这些以自我为中心的篡夺者，他们的害人诡计就在于把人类保持在永久的堕落状态，谁能想到这种阴谋而不为之愤激呢？我们现在就是要在当前研究的问题上来考验一下，"万民为一人而生"这个著名的原理。"统治是为被统治者的利益而建立的，如果它为自己提出任何其他目标，那就是一种篡夺。"两个世纪以前，那些曾经对这个冒犯尊严的学说感到惊恐的人，无疑是"他们那一代的聪明人物"。我们总会发现：那些在任何时代曾经最早唤起对于革新的恐惧并且为这个缘故而被人嘲笑为顽固和胆小的人们，其实是一些具有高于一般的辨识力的人们，他们在那个冒犯尊严的原则里，虽然是不完全地，但却看到了它所必然导致的结果。现在是那些有思想的人在这两者之间选择一下的时候了：或者是完全而无保留地回到那些原始时代的暴政原则上去；或者是采取任何一种同这些相反的原理，不管它初看起来多么中立，都不要软弱而愚蠢地看不到它所带来的一系列的结果。

我们并不需要对于各种不同的贵族政体进行一种系统的研究，如果认为以上的理由具有任何力量的话，那么它们在反对一切这类政体上都是同样具有说服力的。贵族政体可以把它的特权主

要授与个人，如在波兰那样；或者把它们限制在具有团体资格的一些贵族的手里，如在威尼斯那样。前者更易引起不安和混乱；后者则更为多疑、偏狭和苛刻。长官们可以在他们自己中间用选举方法来补充他们的团体成员，如在荷兰那样；或者由人民来选择，如在古罗马那样。

古罗马的贵族无疑是曾经存在过的最值得尊重和最光辉的典范。因此，似乎可以在古罗马贵族中研究一下贵族政体的优越性可以被提高到什么程度。在他们的制度里，包括有一些民主政体的优点，例如，一般说来，除非由于被人民选任到高级长官的职位上，没有人能够成为元老院的成员。因此，我们有理由设想大多数的元老都具有某种程度的才能。他们不象近代的那些贵族院那样，在那里，因为不是由选举而是由长子继承制决定他们的特权，所以除少数新加封的贵族以外，要想寻找有才干的人是徒劳无益的。在古罗马，因为平民一向只能在贵族中间，也就是只能在元老的后代中间，寻找候选人，所以我们可以认为，最杰出的人材都在那个阶级之内。促成这种情况的一个条件，是由于这个阶级垄断了普通教育和培养智力的机会，这种垄断终于为印刷术的发明所彻底消灭。由此，所有罗马的伟大的学术上的光辉人物，不是贵族就是属于骑士阶级或者他们直系亲属。平民，就其整体来说，虽然在几个世纪中曾经具有忠实、勇敢、热爱正义和热爱公共事务的美德，除了格拉古兄弟①外，却不能以他们中间的任何个人给人类增光而夸耀；而在贵族中间，则有布鲁特斯、瓦莱里乌斯、利里奥拉努

① 格拉古兄弟是公元前二世纪出身于平民的罗马政治家和社会改革家。——译者

斯、辛辛纳特斯、卡米路斯、法比里希乌斯、雷格路斯、法比乌斯家族、德修斯家族、西皮奥兄弟、卢库路斯、马塞勒斯、加图、西塞罗和无数其他的人物①。罗马的坚定的英雄们和共和国的最后的光辉的殉难者们由于不断回忆这些人物，对贵族政体抱有感情，这几乎是可以原谅的了。

但是，我们不妨对这种比任何古代和近代的其他贵族政体都优越得多的贵族政体作一种公正的评判。在共和国初建的时候，人们除去选举长官以外，几乎没有任何权限，而且即使在这里，他们的真正重要性也由于安排议会的方式而被取消了，这样就把全部决定权都给了社会上比较富裕的阶级。除非从贵族中间，不能选出任何地方长官。一切诉讼都由贵族来决定，而对他们作出的判决是不能上诉的。贵族间互通婚姻，这样，就在那个有名无实的共和国当中形成一个范围狭小的共和国，而那个有名无实的共和国就被他们压制在一种卑贱的被奴役状态里。这些篡夺者替他们这些篡夺行为洗刷的想法是："平民根本是既粗野又卑鄙而且愚昧无知，只有自由民占绝对优势，公平而牢固的统治才能得到保证。"这样，尽管他们违背人类的根本利益，但是他们还是为公益精神和一种对美德的无限热情所激励着。可是，他们的确违背了人类的根本利益，这也同样是事实。我们不论考虑到支配这种雄辩的伟大的思想面貌，或是要付诸实现的残酷的不容异己的精神，还

① 布鲁特斯、瓦莱里乌斯、科里奥拉努斯、辛辛纳特斯、卡米路斯、法比里希乌斯、雷格路斯、法比乌斯家族、德修斯家族、西皮奥兄弟、卢库路斯、马塞勒斯、加图、西塞罗等都是出身于贵族的古代罗马的人物。他们当中有政治家、军事家、爱国者和在其他方面著有勋名的英雄人物。——译者

有什么能够比阿披乌斯·克劳迪亚斯①对于这个问题的雄辩更加使人难忘呢？世世代代眼看着这样一些有德行的人对于那些最公正的要求进行反对，是使人感到非常痛苦的。结果是尽管这些贵族具有难以估计的优越才能，却不得不一个跟着一个地放弃他们依恋不舍的独占权。而在其放弃的过程中，他们使用了最卑鄙的反对手段；他们大家都争着最大声地欢呼对格拉古兄弟所进行的凶恶谋杀。罗马人天性中具有那么多的美德，假如不是因为贵族篡夺政权的不义，他们都会成为怎样的伟大人物呢！他们在历史上留下的不可磨灭的污点，那种征服欲，也是从这个根源产生的。他们在共和国各个时期中所进行的战争，都不过是贵族的阴谋，把他们的国人引向征服和屠杀的战场上去，借以转移他们对于政治真理的热情。他们象一切政府一样懂得用这种手腕去混淆群众的视听，使他们相信：毫无理由发动的敌对行动只不过是出于自卫的需要。

如我们已经看到的，贵族政体是同所有制的极端不均紧密连系着的。除非一个人的才能用在增进普遍利益上；任何人都不能成为社会的有用的一员。在一切社会里，生产品，也就是满足其成员需要，提供其成员方便的手段，都有一定的数量。在一切社会里，至少大多数成员都通过其个人的努力对于创造这些产品有所贡献。以一定的平均程度使他们分享这些产品，岂不是最恰当和最公正的吗？把各种奢华和享受的手段都积聚在少数人手里，完

① 阿披乌斯·克劳迪亚斯，是公元前四世纪末的罗马监察官，出身于贵族，曾经使一个被释放了的奴隶的儿子参加元老院，因而引起了贵族们的激烈反对，但他还是采取了一些断然的措施来坚持自己的改革计划。——译者

全破坏多数人的安乐、朴素而小康的生活，岂不是最为有害的吗？可以计算出来，即使在一个君主立宪政体之下，国王作为他的职位的薪俸所得的收入也等于五万人的劳动①。我们再从这一点出发来作一番估计，并且计算一下他的大臣、贵族、那些对贵族竞相效尤的富裕平民、他们的亲族和从属们所分得的收入吧。在这种国家里，社会的下层阶级由于贫穷和过度劳累的折磨而精疲力尽，那又有什么奇怪的呢？当我们看到一省的财富都铺张在一个大人物的餐桌上我们对于他的邻居们没有面包来满足辘辘饥肠，还能感到惊奇吗？

难道人类的这种状态，必须被当作是政治智慧的最高成就吗？在这种状态之下，崇高的美德是不可能不极端稀少的。不论是上层阶级还是下层阶级，同样都要因为他们的反常处境而堕落。姑且暂时抛开上层阶级不谈，由于贫穷而引起智力减退的倾向不是至为明显的吗？明智的人为他自己和同他福利攸关的人所期望的局面，乃是一种有劳有逸的局面，劳而不至耗尽体力，逸而无怠惰之虞。这样，积极而勤劳就会成为人的爱好，身体保持健康，而思想也会由于习于运用而不断提高。如果我们所需要的东西分配得公平合理，这就会成为全人类所共有的局面。把二十个人中的十九个变成牛马，毁灭那么多的思想、使那么多的美德无从实现，并且根绝那么多幸福的可能，还有什么能比这样的制度更应该遭到反对呢？

也许有人会说：“这个论点同贵族政体这个问题无关；处境的

① 劳动力的平均价格以每天一先令计算。

不平等是财产制度的必然结果。”的确，迄今为止许多缺点都是从这种制度曾经存在过的最简单的形式中产生的；但是这些缺点不论达到什么程度，却是由于实行贵族政体而更加严重了。贵族政体使财产的流通轶出常轨，如果循此常轨，它一定会，至少是轮流地，使社会的各部分都获得成果和快乐；并且经常注意不使极少数的人获得财产的积累。

贵族政体在使固定财产不易获得的同时，也大大增加了对于获得这种财产的刺激。人们都常常有一种追求荣誉和卓越成就的渴望，但是所追求的目的并不完全限于财富，而是各种各样，诸如某种艺术上的技巧、风度、学识、才能、智慧乃至美德。而这后几项的爱好者对于其目标的追求，也不见得不如渴望获得财富的人追求财富时那样殷切。假如政治制度没有超乎财富的自然影响更使它变成为获取尊荣和崇敬的手段，财富就更加不会被错认为是一种普遍的欲望。

在这个问题上，最值得真正遗憾的是这样的错误：有些人生活舒适，行止无缺，他们常常欢喜大叫大喊地说：“我们认为事情象现在这样就很好；”并且猛烈攻击一切改革计划，说它们是什么“抱有幻想的人的空想，是那些永远不知道满足的人们的诡辩。”是真的很好吗？社会上这样一大部分人被迫处于赤贫状态，他们无知到愚蠢的程度，并且由于罪恶而令人厌恶，他们永远无衣无食，被驱使去犯罪，最后成为富人制定来压迫他们的无情法律下的受害者。如果问一声，这种状况是否可以改善，这难道是煽动叛乱吗？高喊“一切都很好”，只是因为我们自己生活舒适，却不顾别人可能遭到的灾祸、堕落和罪恶，这难道不最应使我们感到羞愧吗？

有一种错误无疑是有害的，这种错误已经在影响某些改革家，引导他们总是喜欢采取激烈和仇恨的手段，使他们过分容易接受骚乱和暴力计划。但是，如果说：我们应该明白温和和宽宏大量是谋求公共福利的最有效的手段，那却并不等于说：我们可以对于现存的灾难熟视无睹，或者放弃我们要消灭这些灾难的最热烈的愿望。

当君主政体和贵族政体的拥护者被驳得再无话可说时他们常常求助于这样一个论点，那就是民主政体的本质是有害的。他们告诉我们："前两种政体本身无论多么不完美，但是为了适应人类天性的不完善，它们则已被证明是必要的。"这就要留待曾经研究过以往各章中的论点的读者来加以判断了。究竟有多少可能会发生一种情况，使我们有义务屈服于这些复杂的罪行呢？同时让我们进而考查一下那种常常被人描绘成为十分可怕的民主政体。

第十四章 民主政体的一般特点

定义。——这种政体被人想象的弊害——无知的人居于控制地位——狡猾的人居于控制地位——不稳定——冒昧的信任——无端的猜疑。——民主政体优缺点的比较。——民主政体的道德趋向。——真理的趋向。——代议制。

根据民主政体这样一种统治的制度，社会上的一切成员都只不过被当作一个人来看待。就成文的规章来说——如果把这个称作规章可以算得恰当的话，因为它不过是对于一切道德原则中最

简单的原则的承认而已——一切的人都被看作是平等的。不论谁有才能和财富都不会不产生一定程度的影响，也就无需成文制度来帮助它起作用。

但是的确也有一些缺点看来可能是民主平等的必然结果。在政治社会里，可以假定愚蠢的人在数量上总会超过聪明的人；于是可以推论说："全体的福利就将完全受无知和愚蠢的人所支配。"当然，无知的人一般是愿意听从贤明之士的，"但是，正由于他们的无知才使得他们不能辨识他们的向导的优点。那些不安分而狡猾的煽动家，常常会比那些动机虽比较纯洁而才能却不太出众的人具有迷惑他们判断力的更优越的条件。再者，煽动家可以永远有效地利用人性的一个支配一切的缺点，而就是重视在眼前的表面利益，而不重视将来的实际利益。这就是人们常说的利用人类的情感。政治迄今一直都提出了全部人类智慧所不能解答的一个谜。诡辩和花言巧语是可以用来使问题更进一步地含混不清的。我们能够认为：没有知识的群众怎能不受其骗吗？难道不会常常发生这样的事情：野心勃勃的捣乱分子所提出来的计划有一种粗俗的吸引力，却是有远见的政治家的严肃而稳健的计划所不能比美的？

"人类幸福最丰富的源泉之一就在于稳健而始终如一地运用某些固定的原则。而动摇不定则是民主政体的特点。只有曾经对自己的原则深思熟虑过的理论家，才能坚持不变地信奉这些原则。而一般群众由于从来没有把他们的思想系统化，于是就受着一切偶然冲动的支配并且易于随风倒。但是动摇不定乃是直接同政治正义相对立的。

"不仅如此。民主政体是放之于人类感情大海里的、一支没有

装载压舱底货的笨重的大船。这种不受限制的自由，几乎在刚刚到手的时候就有失掉的危险。在人类事物的这种安排下，野心家认为没有什么可以限制他的欲望。他只要迷惑和欺骗群众就能够夺得绝对的权力。

"从这种情况中还产生另外一种不良的后果。群众意识到自己在这方面的弱点，于是他们越是热爱自由和平等，就越是经常疑虑不安。任何人只要表现出非凡的美德或者对他的国家作出杰出的贡献，他马上就会被指责意在专权。各种各样的条件都会来支持这种指责，诸如：一般的喜好新奇；妒忌功劳，以及群众不能理解比他们优越的人们的动机和品格等。他们会象雅典人那样，讨厌听见阿里斯蒂德斯①总被称为正直。这样，美德就会常常成为无知和猜忌的牺牲品。这样，人类思想在进步到最高阶段时所能想到的一切，不论多么开明和优美，都会时常为不受拘束的激情和野蛮愚蠢的粗暴意图所压倒。"

如果任何建立了民主原则的地方都不可避免出现这样一种情景，那么人类的本性的确是特别不幸的。不可能设计出一种不含有君主政体、贵族政体或者民主政体成分的统治形式。我们对前两种政体已经进行了详尽的考察，看来，不可能有比它们给人类造成的危害更大和更深的了。从它们所依据的原则得出来的合理的和不可避免的结果乃是我们所能看到的最不公正、最堕落和最不道德的景象了。因此，如果根据任何证据足以使民主政体也降低到这些既不公正又无理性的丑恶制度的水平，我们对人类未来幸

① 阿里斯蒂德斯；公元前五世纪雅典的政治家和将军。——译者

福的展望，就的确是值得悲叹的了。

但是，这是不可能的。假定我们不能不采取具有人们加之于其上的一切缺点的民主政体，又不能找到对待任何这种缺点的对策，它也还是要比清一色的其他形式为可取。我们以雅典为例，即使它有过那一切骚乱和不稳定；有过庇西斯特拉妥①和伯里克利②的得人心而又温和的篡夺；有过那种可怕的贝壳投票流放制度，他们利用这种制度，习以为常地以毫不掩饰的不公正，不予定罪，就将一些杰出的公民加以流放；有过米太亚得③的入狱，阿里斯蒂德斯的流放和福季翁④的谋杀——即使有过这一切错误，但无可争辩的是：雅典曾出现了比曾经存在过的一切君主制度和贵族制度国家都更为光辉和更值得钦羡的景象。谁能够，只是由于同时存在有一些不法行为，就否认他们对美德和独立精神的殷勤热爱呢？谁能够，只是由于他们有时不能自制和急躁，就不留余地地谴责他们敏锐的心思、灵活的辨识力和热烈的感情呢？雅典人民有过这样非凡的成就，这样优美的文化，他们快活而有节制，华而不奢，在他们中间涌现了世界上所曾经见过的最伟大的诗人、最崇高的艺术家、最完美的演说家和最公正的思想家；难道我们可以拿这样的人民，拿这个产生爱国主义、独立精神和高尚品德的圣地，同那种无情而自私的君主政体和贵族政体的国家相比吗？看来平静无事并非是幸福。有点动荡不安比那种使人类思想最高的

---

① 庇西斯特拉妥，公元前六世纪的雅典政治家。——译者

② 伯里克利（公元前490—429），雅典的民主领袖。——译者

③ 米太亚得，公元前五世纪雅典的著名统帅。——译者

④ 福季翁（公元前402—318），雅典政治家和统帅。——译者

智能转向腐败和阴毒的死水要更好些。

在一般评价民主政体的时候，我们判断错误的原因之一，在于我们以为人类就是象君主政体和贵族政体把他们造成的那个样子，并且根据这一点去判断他们在管理自己的事务上的适应程度。如果君主政体和贵族政体的趋向不是破坏它们臣属的美德和智力，它们就不成其为弊端了。最必要的事情在于消除一切阻止人类思想发挥其真正力量的障碍。轻信、盲目屈从权威、怯懦畏缩、不相信自己的力量、忽视自己的重要性和可能实现的良好作用——这一切乃是人类进步的主要障碍。民主政体使人类重新意识到自己的价值，通过消除权威和压迫来教导他们只听从理性的指示，使他们敢于坦率、质朴地对待一切其他的人，诱导他们不再把别人看成是应当防范的敌人，而要看成是应当加以帮助的弟兄。民主国家的公民看到周围国家流行的压迫和不公正时，他们不能不万分珍视自己享受的利益；从而能够最坚决地去决心保卫这些利益。民主政体完全从消极方面来影响人民的情绪，但其效果却是无法估计的。绝不能根据现在看到的人去推断将来的可能改变成什么样子了。如果运用严格而精确的推理，就不应使我们对雅典的成就之多感到惊异，而首先应使我们对它还有这样多的缺点感到不解。

人类进步的道路是最为简捷的，只要求做到言行都符合真理。如果雅典人在这方面再做得多一些，他们就不可能错误到那么严重。诚实而坦率地对待所有的人，执法公正，这些原则一旦完全实行就会产生最良好的效果。它们启发智力，使人敢于通过判断来下决心，并能剥掉颠倒黑白的华丽外衣。在雅典，人们甘受豪华和好

表现的迷惑。如果能在他们的体制中找出产生这种缺点的错误，如果能够设计出一种政治社会的形式使人们习惯于朴质而清醒地进行判断，习惯于勇敢地面对真理，那么民主政体在那个社会里就不会再有动荡不安、变化无常和暴乱这些最常见的特点。没有任何东西比真理万能更加可靠，换句话说，也就是没有任何东西比内心判断和表面行为的一致更加可靠①。在真理和虚妄的斗争中双方的力量是悬殊的，前者并不需要任何政治盟友的支持。真理发现得越多，尤其是有关社会的人的那一部分真理发现得越多，它就会越显得简单明了；而且我们会发现：它这样长期地遭受埋没，除了由于成文制度的有害影响外，是不可能有任何其他原因的。

另外还有一个值得我们注意的显而易见的理由，常常被认为是造成古代民主政体不完善的原因，虽然它并不象前面所讲的论点那样重要。古代人不熟习委任制或者代议制议会的想法；而我们有理由认为：在这样的议会里常常可以井然有序地处理事务，如果把这些事务交给公民普遍去亲加讨论，就会造成很大的骚动和混乱。②我们靠这种可喜的办法既能获得贵族政体的许多假想的好处，也能获得民主政体的许多实际的好处。国家事务交给有更高的教养和才智的人去讨论；我们不但可以把他们看作是表达他们选民意见的指定中介人，而且还可以把他们看作是在某些场合下被授权代行其事，正象没有学识的父母把管教子女的权力交给比自己成就更大的教师一样。如果选民明智，在政治问题上不放

---

① 参见本书第一卷第一篇第五章。

② 这种制度的一般根据，见本书第一卷第三篇第四章。限制它的价值的例外情况将见于本篇第二十三章。

弃运用自己的智力，对代表行使监察权，并且在代表作出充分的解释后仍不能使他接受代表的意见时，他熟习委托另外一个人来代表他的办法，如果具备这些条件，那么，这种想法在适当范围内可能是值得赞同的。

代议制的真实价值似乎在下面一点上。象雅典和罗马人那样庞大而杂乱的人民大会，也许总是必然会产生一些骚乱并且容易产生本章开始所列举的许多民主政体的弊端。一个由群众委托代表组成的代表大会就会避免许多这类缺点。但是代议制的统治必然是不完善的。如前所述①，从文明社会这个抽象概念上讲，这一点乃是值得惋惜的；多数必须压服少数，而少数在提出反对意见和表示异议之后，实际上竟然屈从于自己表示过异议的意见。可是代表制还加重了这种同政治统治分不开的弊害。这种制度使立法权进一步脱离了注定必须守法的人民。因此，代议制虽然是对某些弊端可采的一种对策，或者不如说是一种缓冲手段，但却不是美好和完善到使我们可以完全信赖的对策，并把它当作是社会秩序所能达到的进步的顶峰②。

这就是民主统治的一般特点；但这是一个非常重要的问题，不能就此放开。我们对于能够使我们确定它的各种优点的一切方面，都应该进行最全面的考查。我们即将进而研究人们提出的更进一步的反对意见。

① 参见本书第一卷第二篇第二章。

② 参阅本篇第二十三、二十四两章关于本问题的进一步阐述。

第十五章　论政治欺骗

这一问题的重要性。——永恒惩罚学说的例子。——驳斥这种说法的荒诞——根据历史——根据思想的本质。——第二个例子：——宗教对于立法制度的认可。——这种想法：1. 严格说来是不切实际的。2. 是有害的。——第三个例子：政治秩序的原则。——恶行没有超过——美德的根本有利条件。——政治欺骗的动机。——随之产生的影响。——这种制度的赞助者的处境。——他们的荒谬推理。

一切用来证明民主政体不健全的理由都产生于一个根源：认为必须用欺骗和偏见来制止人类感情的激动。不先假定这个原则，其论点一刻也站不住。对此，直截了当的反驳是，"国王和贵族本质上的确比他们微贱的同胞更明智和更善良吗？除去根据个人功过而外，难道还有什么区别贵贱的坚实基础吗？除去属于个人固有的品质可以形成差别以外，真正严格地说来，难道人不是平等的吗？对于这一切问题，只能有一个回答："这的确是根据理性和绝对真理的说法，但是为了人类的幸福，人为的区别还是必要的。没有欺骗和偏见，就不能制止人类感情的激动。"我们不妨检查一下这种理论的得失；最好是用实例来说明：

一些神学家和一些政治家曾经主张："教导说由于在这个世界犯的过错和不端，人们将在另一个世界遭受永恒的折磨的学说，它本身固然既无道理而又荒谬，但是为了使人类怀有敬畏之心还是

必要的。”他们说：“我们难道看不见，尽管有这种可怕的警告，世界上还是充满了罪恶？如果人类不规矩的激情从现在的羁绊中解放出来并且对摆在他们眼前的因果报应丝毫不存畏惧，那将会是一种什么情况呢？”

这种论点看来是建立在特别轻视历史和经验以及理性的指示的支配的基础上的。古希腊人和罗马人并没有这种地狱之火的可怕工具，也没有“永远冒着烟的”酷刑。他们的宗教是面对政治多于面对人生的。他们把神看作是国家的保护者，而这就使他们充满不可战胜的勇气。在国家遭受灾难的时期，他们找到一种现成的慰借方法：用祭祀赎罪来平息神怒。人们认为这些神主要注意的是宗教礼节，而很少注意信徒们在道德方面的善恶，这种善恶由于必然要给人增加或减少幸福而被认为是已经得到了充分的保证。即使他们的宗教理论中也包括有来生的学说，他们也很少注意把现在的个人道德的好坏和他们在来世的相对处境联系起来。在荷马的作品里，极乐净土是一块永远使人感到厌倦和沉闷的地方；乐土和地狱都处在一条路线上，其不同最多也不过是悲愁和苦难的分别罢了。在所有波斯人、埃及人、居尔特人、腓尼基人、犹太人的理论中以及在一切不以任何形式起源于基督教的理论中，都通通没有作为道德约束力的基础的未来果报的说法。如果根据上述论点来衡量这些民族，我们就会觉得他每个人都会互相残杀并且惯于百般地行凶作恶。但是事实上，他们跟那些在想象上曾经受过未来果报的人为的威吓的人完全同样地遵守政府法令和社会秩序；而且有些人还是更加宽厚、更加坚定和更加热爱公共福利。

认为这些空洞的教义有很大的影响，认为会使人比未受影响时更加善良，这同对于人类思想本质进行公正观察的结果最不相符合。人类被安置在宇宙万物之中，而万物是彼此紧密地联系着的；表现出一种和谐一致，这样就使整体和个人之间亲密无间，情同一家。我此生会受到的尊敬和能享受到的幸福都是我所能完全理解的事情。我懂得安乐、自由和知识对我自己和对我的同类的价值。我看得到这些事物和求得这些事物的一定行为是在宇宙的有形体系当中互相联系着的，而不是由于任何超自然的和神异力量的干预。但是能够向我提到的有关未来世界的一切，也就是一个幽灵或者神祇的世界那里所有的事情都是属于精神方面的，最初的根源都是可以直接感知的；或者是一个果报的场所，在那里人注定要永堕沉沦，成为良心责备和魔鬼讽刺的对象——这些说法和我所熟悉的一切都毫不相干，我的思想虽然竭尽努力仍将无法相信或者加以理解。那些常常想到的这样学说的人，决不是那些目无法纪、凶恶和不服管教的人，而是那些清醒而有良心的人。这种说法用无缘无故的忧虑折磨他们，或者使他们消极地屈从暴政和不公平，以求得未来能得到自己忍耐的补报。我们这一反对意见同样适用于一切欺骗作法。寓言可以作为想象的消遣，但是并不能代替理性和判断作为人类行为的原则。让我们来谈谈第二个例子。

卢梭在他的《社会契约论》中断言："任何立法者如不求助于宗教欺骗，都建立不起伟大的政治制度。要使还没有感觉到政治贤明的人民能够承认这种政治是贤明的，那就是要把教化的因果倒置。立法者失去对人起重大作用的两个因素的助力，即理性和暴力的助力，就不得不求助于另外一种权威，这种权威能够不经强迫

而吸引人，能够不必解释而说服人。"①

这些都是急于建立那些想象的制度的一种丰富的想象力的美梦。从这样一种非常错误的原则出发的设想，对于细心而善于怀疑的人看来，是不会产生什么实际好处的。恐吓或者引诱人们，使他们接受一种他们看不出来其合理之处的制度，肯定不是一种使人们清醒贤明、有理性和幸福的方式。

事实上，任何伟大的政治制度也不曾通过卢梭所说的那种方式而被采用过。正如卢梭所说的，莱喀古士所创制的体制曾经获得德尔法② 神谕的认可。难道说他说服斯巴达人完全违反他们过去的习惯和先入之见来停止使用货币、同意平均分配土地并采用其他各式各样的法令规章，是借助于阿波罗的裁决吗？完全不是

① 参见卢梭：《社会契约论》第二卷第七章。在本书论述过程中曾多次引用卢梭的言论；作为一个伦理学和政治学作家，这里似乎可以对他的一般优缺点略置一词。由于他开始写作时那种大胆的主张，即认为野蛮状态乃是人类的纯真而应有的状态，他一直为人们所嘲弄。其实只是由于犯了一个非常轻微的错误，他才没有看到本书所要证明的相对立的见解。他只是把他所歌颂的对象错误地当作有政府和法律以前的时期，而不是在政府和法律被废止后可能随着出现的时期。在他描述最初使他成为伦理学和政治学家的对于真理的热衷体会时（见他致马尔舍布斯的第二封信），很明显他并没有提到他的根本错误，而只是谈到了导致他犯错误的那些公正的原则。教导人们知道统治者的缺点是不断造成人类罪恶的唯一源泉，他是第一个这样的人。爱尔维修和一些别的人则是由他那里接受这一原则的。他所看到的还更进一步，他认为统治无论如何改善，也不会给人类带来真正的利益，而这是爱尔维修等人所没有看到的。这一原则后来（也许并非由于受到卢梭著作的启示）在托马斯·潘恩著的《常识》的第1页里，得到了极其清晰而有力的说明，但是并没有加以发展。

卢梭尽管具有伟大的天才，却是充满了弱点和成见。他所著的《爱弥儿》从整体上说，或者应该被看作是世界上迄今有过的哲学真理的总汇之一，虽然里面还杂有不少荒唐和错误的地方。在他专门研究政治的著作《社会契约论》和《波兰问题研究》中，似乎江淹才尽了。在他作为一个研究家的优点上，我们不应忘记补充说：雄辩这个词或者对于描述他比任何其他作家写文章的方式都更加确切。

② 德尔法是希腊的旧都，以阿波罗神殿著名。——译者

这样，而是在长期的辩论和不断的抵抗中，通过他那不屈的勇气和决心，吁请斯巴达人理智的公断，最后才达到了目的的。莱喀古士考虑到他应该不遗余力地设法证实他给与他的同胞的好处，因此他认为在一切都完成了以后，应当获得神谕的认可。要想说服一个人的社会采用一种制度，而不去向他们证明采用这种制度是明智的，那肯定是不可能的。很难想象会有这样一群容易受骗的可怜人，他们只因为听说一部法律是神仙所赐，就对于它是否有益、是否贤明或者是否公正丝毫不加考虑就接受下来。唯一合理的和最为有效的改变民族固有习俗的方法，是使他们产生认为这些习俗是错误的和有缺陷的想法。

但是，假如不利用一种制度的真正公正作为主要理由，我们就实际无法说服人们加以采用的话，那么最关心人们福利和进步的人还会选择什么理由呢？他在开始的时候，是教导他们善于推理呢，还是教导他们不善于推理呢？是用偏见使他们丧失勇气呢，还是用真理使他们的思想重新振奋呢？如果我们要有效地欺骗人，我们必须使用多少诈术，而这对那些为这些诈术所欺的人们又是多么有害呢？我们不仅必须首先使他们懒于运用理智，而且还要设法阻止他们在任何未来的场合下运用理智。如果目前用偏见把人们保持在正确的道路上，那么如果这种偏见，因为将来被人看破或被偶然发觉而消灭了的时候，这些人又会怎样呢？有所发现不一定是有步骤的提高的结果，而在每一种其他事物都没有变化的时候，靠着某种官能的单独运用或者某些明确而不可反驳的论点，也是可以产生的。如果我们开始时欺骗，随后又要维持我们的骗局，那就需要有刑法和报刊检查官以及专门雇佣来撒谎和欺

骗的官员。这是传播智慧和美德的多么美好的方式啊！

另外还有一个同卢梭所提出的相似的实例，是政治著作家所十分强调的。他们说：“服从必须经过引诱，否则必须经过压迫。我们或者必须恰当地利用人类的偏见和无知，或者就得安于利用他们的恐惧来控制他们，完全靠严峻的刑罚来维持社会秩序。为了免除这种痛苦的必然，我们就得使权威带上一种神奇的说服力。公民们不应该以斤斤计较责任的冷淡服从来为祖国服务，而要把忠于祖国当作光荣。为此，不许以轻薄的口吻来谈论长官和上级，不论他们个人的品格如何，必须认为他们由于他们的职位而是神圣不可侵犯的。他们必须得到荣耀，受到尊敬。我们必须利用人类的缺点。我们应该通过他们的感官来影响他们的判断，而不要把作结论留给靠不住的不成熟的推理。”①

这还是用另外一种方式提出来的同一个论点。这一论点认为对事物的正确观察不足以使我们了解自己的义务，并因此提出一个左右逢源的办法，可以同样随心所欲地用来为正义或非正义效劳，但是，肯定看来它是更适合于为后者效劳的。最需要迷信和神秘并且最经常从这种欺骗中获得利益的是非正义。这一论点所根据的假定是青年人有时归罪于他们的父母和教师的。这种假定是这样的：“人类必须保持无知；如果他们知道了恶行，他们就会对于过分爱好；如果他们看出错误的迷人，他们就永远不会再回复真理的朴实。”说来奇怪，这个无耻又不通的论点，竟成了一个非常受欢迎而为大家公认的假定的根据。它使政治家们相信：一国的人民

① 这是在伯克先生的《法国革命感言》以及许多其他古今著作中关于统治这个问题的最为常见的论点。

一朝陷于他们所谓的衰老状态之后，就永远不能再赋予以纯洁和朝气了①。

想支配人类的人，可以按照两种方式来影响他们的头脑。第一种是用一种强烈的有支配力量的图画来把握人们的想象，对人们的判断力进行突然袭击；第二种是提出明确而不可辩驳的理由，这些理由越经过深思，越分析得细致，也就会越显得有说服力。

人类心理学的最平凡、最普遍、本身最明显的原理之一就是：第一种方式只适合于暂时的目的，而只有后一种才符合于持久的目的。那么，怎么会在目的显然不是暂时性的政治和统治的事情上，人们却一直是这样普遍而热衷地采取那种荒谬的行动方式呢？

这可以根据两种理由来加以解释：第一是立法者和政治家们的缺乏自信，第二是他们的虚荣心和自夸狂。经常要对行为受我们指导的人们讲明道理，乃是一项艰巨的工作；而答复反对意见并摆脱尴尬处境也决不是容易的事。这需要耐心，这要求渊博的学识和严肃的深思。为了这个原因，所以父母和教师们，在我们已经谈到的例子中，就为他们的懒惰找到了一个防空洞，他们宁可用谎言来欺骗青年人使他们服从，也不愿根据他们能够理解的程度，向他们说明事物的真相。政治家内心里不相信自己的力量，所以用走江湖的大话来代替原则。

但是，走江湖的大话不仅有解决懒惰和无知的优点，它还可以满足使用这种手段的人们的虚荣心。凡是愿意同别人讲道理并诚恳地说明自己所建议的行动的动机的人，就把自己降低到跟别人同等的地位。但是企图欺骗我们并且用一种象煞有介事的外表来

① 参见第一篇第七章。

使我们符合他的目的的人，则有着一种他是我们的主人的感觉。虽然他的工作并不如一个老老实实打交道的人的工作那样困难和可敬，但他却认为这更使他得意洋洋。他处处欣赏自己的机巧；他由于欺骗的成功而自以为得志并且沾沾自喜地说人类怎样完全成了受他欺骗的傻子。

实行政治欺骗所带来的危害并不是轻微的。

这和人类的健全的智力是完全不相容的。我们有理由相信人类是一种天性进步的生物，而且能够无限制地提高。但是他必须沿着理性和真理的朴素道路前进。只要他不离开正路，他的前途就是昌盛有为的；但是，如果他走上歧途，他不久就会走投无路。一个惯于使用欺骗手段的人，会对事物的真相变得一无所知。一个经常受骗的人，就会判断不出什么是公正的和正确的。人类的智力是不能平白地受到玩弄的，如果我们在一件事情上，容许有偏见、欺诈和盲从，人们思想的研究精神就会在一切事情上或多或少遭到削弱。这是一件人所共知的事实，所以凡是建议用欺骗方法来统治人类的人，也就都众口一辞地主张人类在本质上是停滞不前的。

政治骗局的另一个不利之点就是这个肥皂泡随时都有破裂的危险，受骗者随时都会醒悟。如我们已经说过的，玩弄我们的激情和幻想，只能圆满地达到暂时的目的。欺骗中永远有矛盾。从某一角度上看，它似乎有理，但是它经不起从各个角度来进行研究和鉴别。它在某种心情激动的情形下能对我们起作用，但是在理智清醒的时候，它是没有力量的。政治和统治是长远的事业，因此必须建立在经得起考验的基础上。

政治欺骗理论体系把人分成两类，其中一类人替全体去思维和推理，而另一类人则听信上级作出的结论。这种区别并不是建立在事物的本性之上的；在人与人之间并不存在这种理论想当然存在的固有区别。它是既没有根据而又有害的。它所造成的这两类人必须高于人类和不如人类。当我们把一种不自然的独占权委托给第一类人，期待他们认真地为整体谋幸福，那就对他们要求太高了。要求后一类人从不去运用他们的智力或者深究事物的本质而永远满足于欺骗性的表面，这又是一种不公正的要求。剥夺他们获得更多的智慧的机会是不公正的；从较多数人从事研究以及由于较多的人参加而可能带来的无私的和公正的精神中一定能获得这种智慧。

根据这里进行研究的欺骗理论所应该有的心理状态是多么难于想象地不调和。那些掌握机器实行欺骗的人是否参予骗局的秘密呢？这乃是一个根本问题。涉及到一种新的迷信组织的创立者或赞助者时，时常都要提出这个问题。一方面，我们自然会设想：为了把一个机构指导得完善，指导的人就必须深悉这个机构的本质。我们应该设想：如果不是这样，这里所谈的统治者就并不总是知道这种欺骗有多大好处和有什么好处；而且在“盲人骑瞎马”的情况下，公共福利的情形也不会比那些最主张欺骗的人们所想到的在真理统治之下的情形好多少。可是，另一方面，任何人在一个问题上不能先使自己相信就不可能有力量使别人相信。此外，这个秘密必须在最初或最后向许多人吐露，因而它就经常处在被一般公众揭穿的危险之中。由于这些理由，发明这种随意领导人类的艺术和推动政治权术的车轮的人，把他的秘密带到坟墓里去

其实是再好也没有的事了。

但是，一个人在这种情况中会有什么样的品格呢？那些领导人，如果熟知这种政治机器的，就一定会永远忧心忡忡地害怕人类会出乎意外地重新运用他们的智能。他们必然会练习说谎和不断地研究说谎。我们可以假定：他们采取这种欺骗手段，最初是出于极其善良的动机。但是，经常行使蒙骗、伪善和权诈的手段，难道就不会损害他们的品格吗？他们能够不受恶习的影响，保存作为美德的第一个要素的心地纯洁吗？

在这种理论体系下，群众处于两种可怕的灾难之中，一方面是疑心，另一方面是迷惑。即使是儿童，如果父母向他们解释说：对年青人有一种道德准则，而对成年人又另有一种，并且设法骗取他们的服从，我们一般也会看到，儿童会对这种诈术发生怀疑。我们没有理由认为：任何国家被统治的群众，竟会不如儿童们眼睛明亮。这样就使他们永远动摇于反抗的不满和迷惑的轻信之间。他们有时认为他们的统治者是上天的使者和宠儿，是一种超自然的人类；有时又怀疑他们是联合起来掠夺他们和压迫他们的篡夺者。他们不敢随便解决这个矛盾，由于他们畏惧压迫和绞刑架。

难道这是人类的纯真状态吗？难道这种情况十分可取，因而我们渴望把它永久传给后代吗？如果研究一下这是否可以改善，就算是叛国吗？难道我们确实认为，对于这种情况的一切变革都应该严加反对吗？难道不应该容忍那种试验以求逐渐地几乎不知不觉地废止这种有害的制度吗？

研究这种想成为政治骗局的赞助者的人必须发表什么宏论或写出什么著作，这可能是有教益的。他不能不暗自希望永远不要

有这样的机会。他所要做的是延长"有益的成见"的统治。他为了达到这个目的，必须给自己提出两个相反的目的，即继续欺骗和证明欺骗是必要的。他的著作是写给什么人看的呢？主要是写给被统治者看的；要继续这种理论体系，统治者们是并不需要劝说的。但是当他告诉我们必须把错误当作错误，把成见当作成见来珍爱的时候，他就同时自己揭开了幕布并且破坏了自己的理论体系。当我们的上级和有识之士的任务仅只是欺骗我们的时候，这个任务是简单而又明确的。但是一旦他们开始著书立说来使我们相信应该心甘情愿地接受欺骗，那就很可以怀疑，他们的体系是在走下坡路了。如果最为伟大的天才和最诚恳而又最善意的赞助者在从事于如此没有希望的工作时，竟不能写出一篇清楚而很有说服力的文章来，那实在没有什么值得奇怪的。

维护这样一种理论体系的论点，如果经过仔细检查，必然是能想象得到的最站不住脚的论点。这种论点企图证明我们必须不受理性的支配。证明！怎样证明呢？当然必须根据推理。还有什么能比这个更矛盾的呢？如果我不应该相信从关于事物的真正价值的推理中得出来的结论，那么为什么要相信你那些把受欺骗说成有利的理由呢？你自己把你自己的论点从根本上推翻了。如果我必须在一个问题上拒绝理性的支配，那就不可能有任何原因使我在另外一个问题上又接受这种支配。如我们一再指出的，道德上的理由和诱导，就只在于对后果的估计。什么东西能代替这种估计呢？不是一个与此相反的估计；因为根据道德的本性，讲求道德的首要目的就是要考虑到一切后果。并不是任何其他的东西，因为考虑后果是同道德和实践中的智慧唯一直接有关系的事情。一

旦我放弃了自己的亲眼见及和亲身理解到的知识，一切劝告、说服或者信念必然都归于无效。如果我有任何理由能够在一件事情上不承认推理和推理的可靠性，那么在一切其他事情上，我就都可以根据这个理由同样予以不承认。在任何情形下，一个人如果有意地放弃使用自己的认识能力，他就注定将永远听命于偶然和任性，并且甚至会一贯不根据示范的结果，而只是根据最荒唐的精神错乱和疯狂的梦想来决定自己的方向。

第十六章 论战争的原由

侵略战争同民主政体的性质不相容。——自卫战争是罕见的。——通常附加在“我们的国家”这一词语上的概念的错误。——战争的性质的说明。——不充分的战争原由——使公众思想健全有力——根绝对私人的侮辱——邻国的威胁或备战——退让的危险后果——维护国家的荣誉。——战争的两个正当原由。

在提出来的极力反对民主制度的意见当中，除去同处理内政问题有关的意见外，还有特别着重提出来的关于一个国家的外交、关于战争与和平以及关于盟约和商约等方面的意见。

关于这些问题，民主制度和一切其他制度之间确实存在着很明显的区别。人类历史上所发生过的或者曾经可能发生过的战争，也许没有一个不是以某种方式从君主政体这两个巨大政治独占制度中产生的。这也可能作为这两种制度所造成的一系列罪恶当中的另外一项，而其恶劣程度并不亚于已经列举过的。不过对

于一个证据确凿的问题做过多的论述是最没有意义的。

如果一个人或者一群人对于牺牲旁人来把权利集中到自己手里得不到任何鼓励，国与国之间的误会又从何发生呢？他们为什么要追求更多的财富和领土呢？这些东西一旦变成了全民的财产，它们也就会失去了价值。没有人能够耕种超过一定限度的土地。货币只是代表财富，而不是真正的财富。假定社会上一切的人的货币都增加一倍，那么面包和各种商品也一定会按现在价格的一倍来出售，而每个人的相对处境也一定仍同从前恰好一样。战争和征服对于集体不会有什么好处。战争和征服是旨在抬高少数人而牺牲其余的人的；因此，只要多数人不做少数人的工具，人们也就永远不会从事战争和征服。这种情形，在一个民主国家是不会发生的，除非它只是徒具虚名的。如果能想出一些办法使这种政体保持纯洁，或者有什么东西具有智慧和提高知识的性质，每天都使真理战胜谎言，侵略战争的主张也就会彻底根绝。但是，这种主张却是出自君主政体和贵族政体的本质的。

这里并不打算暗示，说民主政体并没有一再成为战争的根源。在古代罗马人中间，它尤其如此，贵族阶级在这上边找到了一个显而易见的可以用来转移人民注意力和侵害人民的手段。任何国家只要统治的形式陷于混乱，而全民族的力量能够使一群篡夺者感到恐惧，就会出现这种情况。任何一个民族的民主制度越简单越单纯，他们的性格上就越会不知战争为何物。

另一方面，虽然侵略战争的主张同民主的精神不相容，但是一个民主国家很可能和一些政体并不那么平等的国家为邻，所以应该研究一下这个民主国家在这种竞争中可能会遇到的那些可以设

想的不利条件。唯一可以容许进行的只有旨在击退无端侵略的战争。这种侵略很少有经常发生的可能。一个败坏了的国家为了什么目的去侵略另一个国家呢？这个国家和它不但没有共同特点据以发生误会，而且这个国家的政权的性质本身就保证它是不带侵犯性和中立的。此外，我们将立刻看到：这种最不具备招致攻击原因的国家，对于那些准备发动攻击的国家来说，将证明是一个非常不受欢迎的敌人。

政治正义的最基本原则之一同那些骗子和爱国者过于经常一致建议我们做的是恰恰相反的。他们一成不变地勉励我们："热爱祖国。把个人的存在消溶在集体的存在之中。不要重视组成社会的具体的人，而要以公共财富、国家的昌盛和荣誉为重。从思想中清除出那些感性的粗鄙观念，把思想提高到只考虑那个抽象的个体，在这个个体里的具体的人只不过是那么多孤立的成员而已，离开了自己的岗位他们就毫无价值。"①

在这个问题上，理性的教导是跟这些不同的。"社会是一种理想的存在，本身一点也不值得重视。全体的财富、昌盛和荣誉是不可思议的奇想。只应该按照你对于事物能够使个别的人幸福和善良的相信程度，去估计任何事物。无论什么地方的人，都要想方设法使他获益，但是不要为那种为集体服务的冠冕说法所欺骗，因为任何个人都从中得不到好处。社会的组成不是为了光荣，不是为了给历史的篇幅提供辉煌的资料，而是为了它的成员的好处。一般所理解的爱祖国这个词，却经常证明不过是一种美妙的幻影，被

① 参见《社会契约论》。

骗子们利用来使群众成为他们欺骗阴谋的盲目工具。”

同时，这里所反对的那些原理，因为同最纯洁的道德感情有某些相似之处，却在世界上获得了更大的成功。美德只不过是仁爱和同情的感情的原则化。不能控制的感情会使我一时专门关心这个人，一时又专门关心另一个人，使我热情关切眼前的人而忘记不在眼前的人。感情逐渐成熟成了美德，它就会兼容全人类的利益，并且经常要求自己去创造最大量的幸福。但是，它一方面渴望调整各方面的利益，无论情形如何紧迫也不向全体的偏见让步，另一方面它也不会为浪漫主义的毫无意义的空谈所影响，而总会想到：为了使幸福不是徒具空名，幸福就必须是个人的。

爱祖国之所以经常证明是一种骗人的原则，因为它的直接意图是使人类中的一部分的利益同另一部分的利益对立起来，并且根据偶然的关系而不是根据理性来制造出一种偏爱。关于这个词的一贯理解大部分都是美好的，但是对于这个词的严格的含义也许丝毫没有触及。一个聪明而学识渊博的人不会不是一个热爱自由和正义的人。哪里有自由和正义，他就会准备在哪里尽力保卫它们。当斗争涉及到他本人的自由和那些他有极好的机会来了解其品德和才能的人的自由时，他是不会漠不关心的。然而他所热爱的是事业，人类的事业，而不是国家。什么地方有人理解政治正义的价值和准备维护这种正义，那里就是他的国家。他能在什么地方有助于传播这些原则和增进人类的真正幸福，那里就是他的国家。而且，为了任何国家，他也不会希望有正义以外的任何利益。

那么，把这些原则应用到战争问题上——在能够应用得恰当之前，有必要想一想战争这个词的意义。

因为个人容易犯错误，并且会为了自己的利益容许自己对于正义的理解受到偏见的歪曲，所以才建立政府。因为国家也难免有类似的弱点，而且找不到公正的裁判人来向之申诉，于是就有了战争。人们被诱去有意识地互相残杀，并且不是按照理性和正义的指示去解决争端，而是看谁最善于破坏和谋杀。毫无疑问，起初这不过是由于极度的愤怒和疯狂，但后来却成了一种职业。民族中的一部分人雇佣另一部分人来代替自己去杀人或者被人所杀；而最微不足道的理由，例如设想的侮辱或者青年人的野心的表现，也都曾经使许多地方洒满鲜血。

除非我们亲临一个战场，或者至少在想象中去访问一个战场，我们就不能对这种罪恶有任何充分的认识。在这里，人们有意识地互相杀害成千的人，其实彼此之间并无仇恨，甚至素不相识。遍布原野的各样形式的死亡。各样的痛苦和创伤表现了折磨人的躯体的各种方式。城镇被焚毁；船只被炸得飞向空中；血肉模糊的肢体到处飞落；田园荒芜；妇女遭到蹂躏；儿童陷于冻馁。在这类恐怖场面已经使耳闻目睹的人丧失一切道义观念之后，如果我们再提到那以赋税形式向住在战场之外的居民的横征暴敛，那就未免相形见绌，虽然其后果也肯定是极为深远和悲惨的。

在这样历数之后，我们不妨探索一下，战争的说得过去的原由和规律究竟如何。

"我们认为，如果我们能找到一个可以寻衅的邻国，使之成为检验我们中间各个人的品格和性情的试金石，我们的人民就会更

加友爱而守法。”这并不是一个说得过去的理由①。我们不能随便拿这种最严重、最凶残的灾祸当作一种试验。

“我们曾经受过某种侮辱，并且暴君们也许是有意侮辱那些去过他们国土的我们这个幸福国家的公民的。”这也不是一个说得过去的理由。政府应该保护居住在它的管辖范围内的人的安宁；但是如果有人想要访问别的国家，那就必须把自己交托给一般的理性来保护。使我们抱屈的罪恶和我们所提出来的对策中所必然包含的罪恶之间，必须协调。

“我们的邻国正在准备或者威胁着要采取敌对行动。”这也不是一个说得过去的理由。如果我们也被迫有所准备，这种不便对双方是相等的；我们不能相信：当一个自由国家所要采取的是必不可少的预防措施的时候，一个专制国家反而能比它作出更多的努力。

“我们在小事情上不应该屈服，这些小事情本身的价值也许并不足以使我们使用这种重大手段，因为屈服倾向会招致进一步的尝试。”有人认为这是很有道理的。大多数情形并不如此；至少在人们充分理解这个民族的性质的时候并不如此。一个不为有名无实和细小的事情同人争执的民族，一个严格遵循永恒正义之道的民族，一个在应该听从劝告的时候就一定听从劝告的民族，并不是

---

① 读者不难看到：著者在本段和以下两段引文中所想到的是在1792年4月法国人民被煽动宣战的那些借口。在这里略述一个冷静的观察家对法国人似乎准备在各种时机无缘无故地走向极端所抱的感想，也许不是浪费笔墨。如果是政策问题值得怀疑的是：假定不是由于他们的轻率，封建联盟（普奥两国君主联合起来反对法国革命的联盟。——译者）会不会竟而采取反对他们的行动；而且也可以问一问，由于他们狂妄地发动战争，他们在其他国家的心目中所必然会产生的印象如何？但是平等的博爱精神指示我们，永远不要对谋杀是否有利这个可疑的问题轻易地作出决定。这是应该首先考虑到的，与此相比，政策几乎是不值一提的。

它的邻国乐意逼之走上极端的民族。

“维护国家的荣誉”，也远不是采取敌对行动的充分理由。真正的荣誉只能从真诚和正义中寻求。早已有人怀疑在次要问题上，个人的行动究竟应该在多大程度上受声誉的观点所支配；但是，不论个人问题怎样决定涉及到民族时，把声誉当作一个单独的意旨，大概永远是说不过去的。在个人方面，尽管人们毫无不良意图，我似乎也有可能被人误解和歪曲，以至于几乎使我一切有益的努力都会必然毫无结果。但是这个理由并不适用于整个民族。整个民族的真实情况是不容易被人掩盖起来的。整个民族是否有益于人和具有公益精神，主要是属于自己成员中间的事情；至于它们在邻国的事务中的影响显然是个次要的问题。——如果我们每遇到战争这个词，就习惯于认真地考虑这个词所要表达的含义，关于什么是战争的正当原由这一问题原本是不难解决的。

准确地说，只能有两种战争的原由看来是符合于正义的：其中之一是君主的逻辑和所谓的国际法认为应该禁止的事情当中的一项；这就是保卫我们自己的自由和保卫别人的自由。人所共知的反对后一种情况的意见是：“一个国家不应干涉另一个国家的内部事务。”但是肯定地说，一切民族都是应该拥有任何一种不受侵犯的权利的，只要他们一旦了解这种不受侵犯的权利的性质并且想取得这种权利。当一个民族，由于比邻的王国的阴谋诡计和专横的忌妒，使他们不能有效地维护他们的权利时，这种条件就很可能充分实现。这个原则可能为那些野心而狡猾的人所滥用；但是准确地说，那种导使我尽自己的全力来保卫祖国自由的理由也同样适用于在我有机会和能力所及的范围之内去保卫任何其他国家的

自由。然而，我在这种情况下的义务也是所有的人的义务；并且在只有集体努力才能有效的场合下，这种努力就必须是集体的。

第十七章　论战争的目的

击退侵略者。——不是改造——不是约束——不是赔偿。——不是发动战争的充分原因就不是战争的正当目的。——谈谈势力均衡。

让我们放下战争的原因，转而讨论战争的目的。自卫既是战争的唯一正当理由，由此推论，战争所追求的目的只能是十分局限的。它不能超越把敌人逐出疆界而更进一步。在此以外，也许应该使敌人就其不拟立刻重新侵犯提供某种保证；但是，这虽是可取的，却不能成为延长敌对行为的充分借口。宣战和媾和都是野蛮时代的发明，如果战争经常不超过自卫的界限，这些原本是可能不会发展成为确定的惯例的。

在各国内部执行的所谓刑事审判，只有三种可以设想的目的，这就是改造罪犯、防止再犯法和以儆效尤。但是这些目的，不论人们对其原来的范畴认为如何，却是一个也不足以应用到独立国家之间的战争上。如我们已经看到的，战争，从侵略的一方讲，也许从来不是由整个民族的，而是由相对的一小部分人的意见所决定发起的；如果不是这样，使用军事强制的方式来改变整个国家的性质本身就是一种非常可怕的想法，而会使一切没有失掉清醒头脑和普通常识的人望之却步。

约束，对于一个社会中违法乱纪的人来说，有时似乎是必要的，因为这种人习惯于以突然的暴力来袭击我们；但是整个国家是不能这样秘密地行动的，预料不到的攻击并非十分可虑的事情。在这种情形下唯一有效的约束方法，就是使我们的敌人的国家丧失战斗力，陷于贫困和减损人口；但是，如果我们想到他们跟我们一样同是人类，而他们的广大群众在对我们的争执中又无罪责，这种手段是不大会使我们心安理得的。——把一个侵略国家当作杀一儆百的例子，这是要保留给上帝来决定的。根据法律而建立的教会教导我们要崇拜上帝。

赔偿是战争的另一个目的，而同样推理的方式也是一定会加以谴责的。真正的罪犯是永远不能发现的，而这种企图只会使无辜者和罪人混淆不分；更不必说，各国之间原无共同的裁判人，在每一次战争结束以后，又去争论谁是谁非，又去争论谁该得到赔偿，一定会使争端永无休止。当一个已经存在的战争的性质和目的发生改变的时候，它就被看作只是一个新的战争的开始；如果我们把这个定为一项原则，那么关于战争的正当目的问题，就不难解决。公平地应用这项原则，一定会使防止战争再起、赔偿和约束等目的遭到谴责。

大名鼎鼎的势力均衡说是一个混杂的问题，有时用来作为发动战争的原由，有时又用来作为已经发动的战争所追求的一项目的。为维持势力均衡而进行的战争，可能是防御性的，如保护一个被压迫的民族的战争，也可能是预防性的，用来抵制新的掠夺或是削减旧的占有。然而，如果我们宣布一切为维持均势而进行的战争都是非正义的，我们是不大会犯错误的。如前面已经说过的，如

果任何民族遭受压迫，我们在有利时机驰往援助乃是我们的义务。但是在这种情况下，我们最好是以正义之名加以干预，声明是为了反对压迫，而不是为了反对什么势力。因为邻国的人民的强大或者因为我们说他们具有任何尚未付诸实施的罪恶阴谋而对之采取敌对行为，都是同一切道德原则不相容的。如果一个国家，象西班牙的情形那样，在奥地利王室长支灭绝的时候，愿意接受另外一个国家的君主或者与他有同盟关系的某个个人的统治，我们可以作为个人，努力在政权问题上去启发他们，向他们灌输自由的原则。但是如果我们对他们说："你们必须用你们憎恨的国王来代替你们喜爱的国王，因为我们从后者的继位上感到某种未来的可怕的后果，"如果我们这样说，那就是一种可恶的粗暴行为。势力均衡这种借口，曾经在许多事件中，被利用作为宫廷阴谋的遮羞布，但是不难看出为这种目的而进行的战争，对于现在欧洲各国的独立从来没有过实际帮助。一国人民情愿成为一个著名的专制国家的附庸，这种发昏的事情是很少发生的；如果发生，也只能用和平手段来正当地加以制止。救援一国的人民进行反抗压迫的斗争，必然永远是正义的，唯一的限制就是：在他们还没有迫切需要的时候就企图进行救援，可能扩大战争的灾难却并无效果，并且会削弱他们可以发挥来促进自己美德和幸福的力量。除此以外，为了欧洲各个国家的独立而战，这一目的本身，在性质上就是可疑的。目前在大多数这些国家中风行的专制制度，肯定并不是优越的，我们并不渴望加以保存。报刊乃是一种十分可取的破坏专制制度的工具，它能够躲避也许是最机警的警察的监视；而在强大的帝国和在边远地区所加之于自由的内部的限制，是不会跟一个小国暴君所实

行的那些限制同样积极有力的。在任何能够进行选择的情况下，决不应该选择一种在本身具有罪恶性质的手段来促进我们目的的实现，这种在政权问题上已经应用过的推理，在战争的问题上当然也是有效的。

第十八章 论战争行为

攻势作战。——要塞。——全面作战。——战略。——军事捐献。——夺取商船。——海战。——人道。——军事服从。——国外领地。

值得在此一谈的关于战争的另一个问题是战争行为的方式。记住已经肯定了的原则，对于我们在这个问题上的判断将有很大的帮助；第一，除去纯粹的自卫战争以外，没有任何战争是正义的；第二，已经开始的战争，一旦其追求的目的稍有变化，其正义性质也会跟着变化。从这些原则直接可以得出的必然结论是，除非为了援助当地被压迫的居民，出征敌国的领土是绝对不许可的。无庸赘言，一切利用这个例外的虚伪的诡辩都是特别恶劣的；宁可坦率地承认我们行为所依据的堕落的政策原则，也不要窃取较为高尚的原则来伪善地为我们各种欲望去收买人心。关于救助敌国境内居民以及他们希望获得救助的问题，都应该是毫不含糊的；当这个问题以对我们直接有利的形式出现的时候，我们是很容易有对它理解错误的危险的；尤其重要的是我们必须记住：人血是不应该为可疑的行动而流的。

敌人可能从进攻性作战中获得的偶然战争优势是不难充分予以抵消的，我们可以从严格遵守自卫原则上表现出宽宏大量的美德，这种品德对其他国家和本国人民都会产生有利的影响。直接地和明确地遵守政治正义，一定会在国内促成伟大的团结一致。进入我国境内的敌军，必然到处受敌。每一个障碍都会阻止他前进，而一切都会是对我们自己的军队亲切而有所帮助的。敌军不可能获得一点点情报，也不能在任何情形下了解自己的相对处境。自卫战争的原则是这样简单，所以几乎必然带来胜利。要塞是一种极不可靠的防卫手段，反而常常对敌军有利，因为敌军可以先加夺取然后把它变成他们的军火库。一支运动中的军队，如果只在敌人进军路线上加以牵制并避免全面作战，一定会经常保持真正的优势。军事胜利或失败的重大关键在于粮草；敌军深入我们国土，他们的补给就越加容易切断；同时，只要我们避免全面作战，敌人也就不可能获得决胜。如果严格实行这些原则，人们不久就会十分清楚地理解到：以敌对的姿态侵入邻国境内的行为，一定会使入侵军队遭到毁灭。除非是由于自己内部的分裂或者堕落而先被出卖，一个民族大概都从来不会在自己的家门口被人征服。我们越理解正义的性质，就越能发现它比成群的敌人更为强而有力。真正服膺这个原则的人，大概一定是无敌的。在古希腊遗留给我们的几乎遍及一切领域的各种优美的事例当中，最显著的乃是它用极少的人对于三百万入侵者的抗击①。

战争艺术，象任何其他人类艺术一样，一直有一部分是在于欺

① 这几章写于1792年9月间，在接获杜木里埃（法国战败普奥联军的统帅。——译者）的胜利消息以前，当时一切热爱自由的人都为那次战役的发展感到焦虑。

骗的。如果本书提出的原则是建立在充分可靠的基础之上的，那么不论是出自对我们朋友的虚情假意，还是出自希望加速非正义的灭亡，欺骗行为几乎在一切情形下都是应该受到谴责的。用罪恶制止罪恶，既不是最可容许的也不是最有效果的办法。不论是谎言还是假相，欺骗同样还是欺骗。一个善良而正直的民族不愿意背信弃义或者伪装友好，同样也不会愿意用假情报或者用阴险的埋伏来迷惑敌人。张开我们的手臂去拥抱他们和打着中立的旗帜向他们前进，或者用一个狭谷或一片森林来隐蔽我们自己，看来是没有什么本质的区别的。实行突袭和诈术，我们常常能截获他们的零散队伍并且造成最大量的流血。公开显示我们的力量却可以阻止敌人派出分遣队和截断敌人可能的补充，而不必作不必要的流血；而且我们似乎没有理由认为：这样做，我们的最后胜利就会较为没有把握。当我们按照简单的良知所指示的办法能达到战争的一切正当目的时，为什么要把战争变成欺诈和神秘的科学呢？自卫的第一个原则是坚定和警惕。第二个跟所要达到的目的同样有直接关系的原则，或者就是坦率，并对敌人也公开宣布我们的意图。这种行动会在我们不得不抗击的敌人中间引起多大的惊异、赞羡和恐惧呀！会在我们自己内心引起多大的信心和豪气呀！作为走向完全废止战争本身的一个步骤，战争为什么不能达到这样完美的地步，以至不放一枪、不拔一剑就能挫败敌人的意图呢？

从已经肯定了的原则还能得出的另一必然结论，就是应该尽量精确地把战争带来的灾害限制在不超过自卫战争所不可避免要造成的范围之内。必须认真制止残忍行为。应该尽可能地完全防止对一切没有实际武装的人或是其命运同战争结局并无直接关系

的人造成灾难。根据这一原则，征收军事捐献和夺取商船都应该遭到谴责。每一种这样的暴行也一定会遭到单纯自卫学说的排斥。如果我们从来不打算越过自己的疆界，我们就不会想到征收这种军事捐献；而一切海战都大概会遭到禁止。

对敌人应该实行最大的宽大。我们应该避免不必要地杀害一条生命，并且应该对不幸的人们给与一切人道的待遇。相对说来，在我们必须反击的敌人当中，大部分对于策划的非正义行为并不负有罪责。竭力助长这种非正义行为的人，作为人也应该受到我们仁慈的待遇，而作为犯错误的人更应受到我们的怜悯。我们已经看到，一切惩罚的目的都同战争行为毫不相干。我们也已看到，真正改变战争，并从中期待最终废止战争，在于逐渐消减它的残忍性。有时人们企图用一种假设来为战争的恐怖辩解，他们说，战争越是难于忍受的，它就会越快地在世界上停止蔓延。但是实际情况却与此直接相反。残暴招致残暴。使人们思想中充满极端仇恨并不是教导他们感到四海之内都是弟兄的正确方法。真正公正的人不会感觉到有仇恨，因此他很少有可能带着什么仇恨去行动。

我们已研究了战争行为涉及到敌人的一方面，下面我们再研究一下涉及各式各样支持我们作战的人的一方面。我们已经看到：一个符合正义的正直的战争是并不需要保守秘密的。指挥一个战役的计划并不象机诈和野心迄今所造成的那样十分错综复杂，而是可以被简化为两、三种可能变化，以应付单纯自卫战争中可能会出现的不同情况。这种计划，敌人知道得越清楚，对防御的一方也就越为有利。因此，目前人们所理解的盲目信任和军事服从的原则将不再是必要的。士兵将不再是机器。按照机器一词的

这种含义来讲，使人成为机器的情况，并不是他们认为一致行动是合理的时候所采取的一致行动，而是他们在不清楚了解行动目的和实际效果的情况下所进行的任何的活动或战斗。固然在人类社会的一切状态下，都会有一些智力大大超过别人的人。但是要求许多人一致行动的自卫战争等一切活动，在进行时大概都非常简单，而不会超出一个最平庸的人的理解能力之外。我们所热烈盼望的是：有一天，任何人对于任何活动，自己对其公正性及其可能的发展不经过某种程度的判断，就不予以支持。

这里所提出的关于战争行为的各项原则，使人联想到一个十分值得关心的问题：关于国外和远方领地的问题。不论这些原则的本身价值有多大，只要涉及到外国属地，它们就变成完全无效了。实际上，难道存在任何听起来稍有道理的理由可以用来支持属地这一概念的么？获得属地的方式不外是征服、割让或是殖民。任何真正的道德家或者政治家都不会企图维护第一种方式。第二种方式实质上跟第一种方式是同样的东西，不过是比较不那么公开而更加巧妙而已。殖民是一个远为动听的借口，但也只不过是一个借口而已。某些地方被置于属地的状态之下，是为了我们的利益，还是为了这些地方的利益呢？如果是为了我们的利益的话，我们就应该记住：这仍然是掠夺，正义要求我们己所欲亦施予人，谁都应有由自己的理性自行支配的权利。如果是为了当地的利益的话，就应该告诉当地的人，他们应该联合起来保卫自己，如果这样不可能的话，就应该同他们邻邦结盟而获得支援。必须告诉他们，防御外来的敌人是一个非常次要的考虑，而任何民族，如果不让它本身固有的力量获得正当的发展，它就永远不会聪明或幸福。

举例来说，还有什么事情比西印度群岛要依靠横越大西洋运去的海、陆军来防卫更为荒唐可笑呢？一个宗主国给殖民地的支援，常常是使它们陷入危险的一种手段而并无助于它们的安全。这种关系是靠着一方面的虚荣和另一方面的偏见来维持的。如果他们必须降到从属的屈辱地位，那么从属这一个国家比从属另一个国家有什么不好呢？消灭这个多结恶果的战争根源的第一步，也许就是消灭进步的理论家现在所一致谴责的贸易垄断并向全世界开放我们殖民地的港口。在国外属地问题上以及在无数其他问题上一定会引导我们走向正确的原则，就是在本书开始研究战争问题时所提出来的那个原则：凡是对于组成一个国家的广大群众个人没有利益的理由，无论说起来多么动听，也不会对这个国家真正有利。

第十九章　论军事建制和军事条约

国家可以依靠一支常备军或者普遍建立民兵来自卫。——对于常备军的谴责。——对普遍建立民兵的反对，它的有害倾向——它是不必要的——不论是在勇敢方面——或者是在训练方面。——关于指挥官。——关于军事条约。——结论。

关于战争，最后一个可能是必须加以研究的问题乃是我们在和平时期对于战争应当遵从什么行为准则的问题。这一问题可以分成两个项目，即军事建制和同盟条约。

如果认为和平时期的军事建制是正当的，可以有两种方法来

实现这个目的：或者对社会上一部分人进行军事训练，或者使一切适龄男人都成为军人。

后一种办法之比前一种办法更为可取是很显然的。一个十足的军人，必然是特别堕落的。根据他的情况，战争不可避免地从一种个人自卫的必要戒备手段堕落成为一种职业，在这种职业中，一个人为了金钱的报酬而出卖他的杀人技术和生命的安全。一个十足是军人的人不再是跟他的同胞具有同样意义的公民。他同社会上其余的人隔离开，他的感情和判断的尺度都是独特的。他认为他的同胞的安全是他的恩赐；于是，经过一种必然的推论过程，他就认为他们是受他支配的和听由他摆布的。另一方面，公民轮流当兵的办法似乎特别有助于养成他非常应该具备的信心，相信他自己和祖国的力量。这跟平等的精神是相符合的，这种平等在人们能够普遍地变得善良或聪明以前，必须在相当大的范围内起作用。而且这似乎也能成倍地增强一个国家的自卫力量，因而使这样的国家很难陷于敌人压迫之下。

然而，关于在和平时期以某种形式开展军事训练制度之是否合宜，有许多理由使我对它抱有怀疑。在这方面对于国家和对个人都是一样的。一个人，一枪在手百发百中，是击剑之术胜过同侪，他就不可能摆脱这种成就给他带来的那些不正确的认识。我们不能期待他会象理性所指示的那样对正义抱有一切信心并厌弃暴力。在人类目前的状态之下，我们会发现战争虽然在某些情况下是不可避免的，但却是一种孕育着灾难和罪恶的行为，这是毫无争论余地的。有计划地使人类思想习惯于屠杀和毁灭的想法，决不能是一个可以漠然视之的问题。人在看到刀枪的时候，不会不

产生厌恶的感情。为什么要排斥这种感情呢？为什么把杀人的训练同欢乐和光荣的概念联系起来呢？如果公民在并非强迫的情况下习惯于出来参加野营和检阅，这种联系是必然会发生的。没有学会泰然自若地杀害别人的人，能够说他在作人上是有缺陷的吗？

如果有人回答说："错误的产生并不是同军事训练不可分的，即使人们学会使用武器，也可以在某一时刻充分防止他们滥用这些武器；"经过深思以后，我们会发现这个理由并没有什么分量。即使错误不是同使用武器的技术有着不可变的联系，但在长时期内它们将是有联系的。当人们获得很大的进步，能够熟练而又有思想地使用杀人的工具而不致影响他们的性情的时候，他们也会在其他方面获得很大的进步，能够比现在更容易地精通任何学问，因此在和平时期培养军事艺术的办法，就更加没有理由使我们去加以选择。——现在试把这些想法应用到人类的现在处境上去。

我们已经看到：常备军制度是完全无法为之辩护的，而普遍建立民兵则是一个更为强大的防卫力量，也更符合于正义和政治幸福的原则。现在我们来看一看：一个被拥有常备军的其他国家包围起来而在和平时期却在原则上完全忽视军事艺术的国家，它的真正处境将会是什么样子。也许人们会承认，这样的国家，在必要的时刻，可以和具有受过军事训练的公民的国家几乎同样快地召集一支数量相当的军队。但是这支军队虽然人数不少，却缺乏许多在战斗时刻具有实际重要性的那种组织和行动的性能。这个假定中也确实应该包括有这样的一点，那就是，这个国家的人民内部状况要比侵犯他们的国家的人民的状况更加平等和自由。一个拥有常备军的国家的人民同一个没有常备军的国家的人民相比，能够

被驱使对和平的邻国进行盲目的和野蛮的侵略的人民同除非为了自卫，不会被人引诱从事战争的人民相比，其情形必然是这样的。因此，后者就不能不把自己社会和政权的情况同他们邻国的作一番比较，而且不会不因而产生巨大的热情来保卫自己国家所具有的无法估计的优越性。即使在战斗的时刻这种热情也将充分发挥其作用。尽管未经训练，却无论如何不肯离开战场的人，一定能够战胜经验丰富的敌人，如果后果的情况是对于作战目的无法正确理解，因而也无法抱有不可熄灭的热情。具有行动能力和受过训练的一方在同具有热情的一方对抗的时候，甚至于不一定能够使杀伤的对比不利于缺乏行动能力和训练的那一方。行动力和训练的巨大有利条件，在于能够控制对方的想象力，使他们感到惊异、恐惧和混乱。但是，遭到侵略的一方的大无畏的勇气，不久就会把对方的行动力和训练由沮丧的根源变成为轻蔑的对象。

但是仅仅依靠大无畏的精神去冒险而没有其他办法，对我们来说是极端不明智的。更为可靠和更符合正义的源泉，乃是记住我们所谈论的战争是一个自卫战争。战斗并不是这种战争的目的。象法比乌斯① 的军队那样，用在山上坚守或者用任何其他方法使敌军无法追使他们接战，这样他们就可以不把敌人想奴役他们国家的妄想放在心上。这种战争方式有一个优点，因为其本质是持久战，所以防御方面的军队可以在相对短期之内锻炼得跟攻击的一方同样熟练。军事训练同一切其他艺术一样，都曾被那些善于吹嘘和有自私心的人说成具有想象不到的困难，其实是非常

① 法比乌斯(公元前210年左右)，古罗马大将，以持久战术和不战而疲敌之兵著称。——译者

简单的，在实际战场上学习起来，要比在和平时期模拟演习当中，必然更为有效。

当然，我们最好有一个具有相当技术，或者不如说具有相当才智的指挥官来把这种坚忍的不屈不挠的战争方式付之于实践。这比仅仅训练士兵更为重要。但是军事才智的性质曾是被大大歪曲了的。在这方面的经验，和在其他艺术上一样；都曾被人无理由地加以夸大，而一个具有修养的人的一般能力却被淹没。专业人士的这种江湖行话大概不久就会完全被戳穿。我们不是常常遇到一些经验对他们不起作用的人吗？但历史上却记载着一个古代最伟大的将军，他在开始任职时对于战争艺术一无所知，而他刚一到任就表现出了有相当的技能，他依靠的是勤苦调查和细心研究那些把这种艺术解释得最圆满的作家的著作①。无论如何应该承认：维持一支常备军或者对于全民进行不断的训练以换取一个将军是一个很高的代价，而且即使说服我们同意这种做法，这样的换取也会是极不可靠的。一个国家完全忽视军事训练对它会有某些不利的说法也许是正确的，虽然还并不十分明确。如果是这样，那就要求我们把这种忽视和培训放在一起衡量一下，并且根据细致的研究，把砝码放在应该放的一边。

属于和平时期军事体系的第二个问题是同盟条约的问题。这个问题并不难解决。如果我们检查和衡量一下人类历史，或许会发现同盟条约在一切情形下都是无效的或者还要坏些。政府和公职人员不会也不应该认为必须使自己处理的事务受到损害，只是

① 参见西塞罗的《论鲁科路斯》，学术论文集第二卷开头。

因为他们或者他们的前任曾经作为一方来签订的一纸条约有着这样的要求。紧急时期所要求的合作如果是他们的意见所赞同的和符合于他们的意图，即使他们不受任何以前为此目的而签订的条约的束缚，他们也会甘心从事这种合作。同盟条约除去由于它们被撕毁而向人表明一种堕落和罪恶的现象外，并不会起什么其他作用，不幸的是这种现象常常成为对于个人反复无常的有力鼓舞。此外，即使同盟是一种有力的手段，(其实是没有力量的)，对于一个一惯坚持正义原则的国家也很少会有用处。它们是毫无用处的，因为实际上除了为实现野心外达不到任何其他目的。同盟可能是有害的，对于国家正象对于个人一样，依靠自力而不依靠邻人的不可靠的同情才是有利的。

如果把这个极端可怕然而在目前情形下也许有时是不可避免的战争灾难问题草草结束，而不再一次向读者指出它的真正性质，那会是不公道的。它的实际情况是：一个人时刻准备着杀戮自己的同类。我们不妨想象有这么一个人，在满足了屠杀欲望以后环顾他所造成的凄惨景象。我们不妨设想他周围满是奄奄待毙和已死的人，鲜血一直沾满到他的臂肘。我们不妨同他一起观察一下这个战场的情景，试着把受伤的人和杀死的人分开，看一看他们由于痛楚而变了形的面貌、他们的残手断足以及他们的痉挛和抽搐着的肌肉。我们不妨观察一下那一长列伤兵车，每一次车轮的转动都伴随着难以形容的剧痛和刺耳的哀鸣。我们不再走进医院本身去注视一下那些马上需要医师救治的绝望的可怕的伤情，更不用说那些受不到救治照顾的人了。这一切悲惨都是从什么地方来的呢？我们现在要把那位勇士判断成为是一个什么样的人物？这些

人对他做了什么事？啊，他并不认识他们；他们从来没有冒犯过他；他却冷酷地考虑着他们并不负有责任的过失，执行着故意和预谋的杀人计划，致他们于死命，而且也并不是因为一时的愤怒。这个人难道不是一个杀人犯吗？然而，不管是什么理由驱使着他，走向战斗的就是这样一个人。一个想到这些事情的人一定不禁要说："谁愿意干这种战争勾当，让他去吧；不论有什么理由，我也决不愿意举起刀来杀害我的弟兄？"

在这几章里，我们探讨了战争问题，这同对民主制度的各项原则有关的问题所要求的比起来，看来有些过于详细。即使属于闲话，由于问题本身的重要，也许还是可以得到读者鉴谅的。

第二十章　论民主制度和战事处理

对外事务是次要的问题。——实际应用。——进一步反对民主制度的理由——1. 不利于保密——这证明是优点——2. 行动过于迟缓——3. 过于轻率。

我们这样尽力把战争问题归原于它的真正本质以后，现在应该再回到开始讲这个问题时所提出的那个原理上去，那就是：个人是一切，而减去组成社会的个人所余的社会就什么也不是。从这个原理所得出来的直接结论是：我们应该特别注意社会内部事务，对外事务则是次要而带从属性的问题。内部事务是不断的和每时每刻都应关心的，而对外事务则是不常发生的和不固定的。一切人都应该具有独立自主的意识，并且不受极度匮乏和不自然的欲

望的影响，这些乃是人类思想所能顾及的最值得关心的目标；但是人的生活却可能在一种不为理想的激情所侵蚀的状态下度过去，其平静也可能从来遭受不到外来侵略的扰乱。跟我们自己在同一个地域生长起来的，并且被人以英国人或法国人这类共同名字来称呼的几百万人，应对他们相邻的几百万人的行政会议具有影响，这是一种极其空洞的和不着边际的想法，不应该成为任何民族的政治制度的主要目标。我们所能发生的最好的影响，乃是树立一种贤明公正的榜样。

所以如果看来在内部事务和对外事务这两项之中，有一项在某种程度上必须为另一项牺牲，而民主制度似乎在某些方面不如其他政治制度那样适合于战事，那么明智的人在做出选择上是不会有所犹豫的。如果在国内具有正义和美德的好处的同时，我们没有理由因为国外的威胁而对自己的安全感到失望，我们就有充分理由感到满意。我们的同胞不论怎样没有受过正式军规和机械性一致的训练，如果他们知道怎样做人，了解什么是人类的天性和本质而且没有被盲目的信任和卑贱的服从所完全摧折，那么对民主制度的信任，就不会使我们失望。象我们现在所想象的，在合理的社会状态中养成了习惯的人，他们将充满平静的信心和积极的活动能力，这些品质对他们要顶得过军事技术学校中的一千堂课。如果可以证明民主制度适合于进行自卫战争，而其他政体更适于进行另外一种战争，那么这个理由所证明的就不是它的缺点而是它的优点。

关于民主制度在战争中的效力，曾经有人提出一项反对意见说："这种制度不能保守秘密。立法会议不论拥有创制权或者只有

理性的支配，那只是因为我可以对人类有所贡献，而不是为了给国家增光。是不是牛顿因为是英国人就好些；而伽利略因为是意大利人就差一些呢？谁能忍受将这种动听的空话跟人类最高的利益等同起来呢？当巧妙的手段、权术和不可告人的勾当被当成值得羡慕和称道的东西的时候，人类最高的利益总将受到致命之害。人类的智力和美德总是同他们志趣的豪迈纯朴和内心的坦白正直亦步亦趋的。

在同外国打交道上，还有另一项反对民主国家的意见："民主国家不能采取迅速果断的行动，这种行动在某些局势下是特别能够保证获得成功的。"如果把这种反对意见理解为民主国家不适于玩弄手段和进行突袭，缺乏刺客的敏捷，那么这个意见已经得到了充分的回答。如果他的意思是说，民主制度行动的正规性同一个邻邦暴君的急躁不相适应，因而象古代犹太人那样，希望有一个国王，"借以使我们可以同别的国家一样"，那就是一个十分不合理的要求。一个公正无私的学者决不会希望看到他的国家在外交档案中高据卷首，深深地卷入国际阴谋当中，不断为外国君主所干涉，作为达到他们企图的工具。光荣感是能够抓住人心的最没有根据和最为荒谬的情感，这种情感把对于世界事务的影响放在本国的幸福和美德之上；因为这些目标是永远互相抵触和互相冲突的。

但是民主制度并不必然是迟缓无力的，或者必然象荷兰议会那样把提交给它的一切议案都先交给某些初选议会去加以斟酌。政权本身建立的首要原则，在目前人类尚有缺点的情形下，乃是有由某一个人或一群人来代替全体办事的必要性的。哪里有政府，哪里的个人的权力就必然在某种程度上有所放弃。因此，一个代

议制国民议会，在一定情况下具有便宜行事之权，看来并不是不合理的。由同胞在群众中选出，而且很快又会回到庶民身分的个人，被授予的那些权利，决不应该同一个贵族的那种独占的专横的权利一样地遭到反对。代议制度虽然有许多缺点，但却有这样一个优点，它能够公正而明智地要求国内最开明的那部分人为全民去考虑问题，从而可以产生一定程度的智慧和经过深思熟虑的意见，而从初选议会中就没有理由期待收到这样的效果。

第三个更为常见的反对民主制度的理由是："民主制度不能作出成熟而周密的考虑，而只有这种考虑才适合于决定十分重要的事务。群众看来都会受一时精神失常的支配；他们在愤怒、猜疑和失望的影响下采取行动；他们容易被一个骗子的巧妙手段驱向最不合理的极端。"对这种反对理由的一个最明白的答复是：大家分享大家的权力是我们的自然法则，是正义的指示。其情况犹如一个人在他的私人事务中的情况一样。诚然，当每一个人全权处理自己的事情时，容易受到感情激动的影响；他会受到诱惑和暴怒的袭击，并且在深思熟虑地做出判断以前，可能会犯严重的错误。但是这绝不可以据以剥夺人们管理自己事情的权力的充分理由。我们应该努力使他们聪明起来而不是使他们成为奴隶。剥夺人们的自主的权力首先是不公平的，其次，这种自主，虽然是有缺点的，但是可以证明要比任何可以代替它的东西都更为有益。——对这种反对理由的另一个答复见于本篇的最后几章。

第二十一章 论政府的组成

议会的两院。——这种制度不合理。——审议程序是其恰当的补救。——对于立法和行政分权的研究。——后者的较大重要性。——各部部长的职权。

拥护复杂政治制度的人们所最热心提出的一项理由就是："牵制，用以防止轻率的举动，并使人类一直安静地生活于其下的那些规定不至于不经过成熟的考虑就被推翻。"我们姑且假定：君主政体和贵族政体的弊害现在已经为人所共知，因而一个理论研究家不至于在这两种制度中去寻求补救办法。"可是，不必建立特权阶级，我们仍然能在这方面找出达到同样目的的办法。例如，人民的代表可以分成两院；可以以此为特定目的来进行选举并把他们组成为上院和下院，可以根据各种年龄或财富的条件，或者根据选民的多寡，或者任期的长短而把它们区别开。

对于一切经验过的或者想象到的麻烦，大概都有一种适当的补救办法。这种补救办法可以从更严格地实行理性和正义的原则中找到，也可以从破坏这些原则的人为的安排中找到。我们应该选择哪一种呢？毫无疑问，两院制度是违反理性和正义的根本原则的。应该怎样统治一个国家？是符合民意，还是违反民意呢？无疑地，应该符合民意。如我们不厌其烦地一再指示的，这并不是因为民意是真理的标准，而是因为民意不论如何错误，我们是没有什么办法的。除去启发人民的智力以外，我们无法改进他们的制

度。凡是企图不用说理而用压力来维护任何意见的权威性的人，也许用意是好的，但事实上却会造成严重的危害。认为撇开真理的内在的说服力而可以通过任何其他媒介去传真理乃是一种严重有害的错误。凡是由权威的影响而相信最根本的主张的人，并不是相信真理而是相信谎言。他并不理解这个主张的本身，因为彻底理解它就是要看清它到底具有多少道理；就是要了解它的条款的全部意义，从而必然也就要认清这些条款彼此之间在哪些方面是协调的或者是不相协调的。他所相信的不过是他非常应该屈服于强奸民意和非正义而已。

有人指责法兰西的前政府，说当他们在1787年召集贤达会议的时候，他们设法把这个会议分成七个不同的团体并且不许他们在这几个团体以外进行表决，这样就使五十个人的投票能够在一百四十四个人的会议里起一种好象他们就是多数的作用。如果他们曾经规定，凡未经所有各团体一致同意通过的任何措施都不能承认是会议所采取的措施的话，那就会更坏；这样，十一个人的否决就可以在一百四十四个人当中起好象就是多数的作用。这件事可以作为一个例证来说明把代议制国民议会分成两个或者更多的院的结果。我们也不应该容许自己受到欺骗，相信一张否决票比一张赞成票更为无害的说法。在一个已经建立起普遍正义的国家里，很少有设置代议制议会的必要。在一个制度上已经陷入错误的国家里，投票反对取消这些错误实际上就是投赞成票。

议会两院制度是使国家本身陷于分裂的一种直接手段。两院之中的一院会或多或少地成为篡夺、垄断和特权的藏身之所。在不允许采取显然不同的手续来解决意见对立和利害冲突的国家

里，政党一经产生就会消亡。

同时，一种十分简单而看来又充分可以达到目的的牵制办法就是采取一种缓慢的审议程序，而这正是代议制议会为自己所规定的。例如一项议案不经过议会五、六次连续的讨论，或者在它被提到议会里不满一个月时，就不应具有一般法律的效力。英国下议院的程序大致就是如此，而这看来无论如何还并不是我们宪法中的最坏特点。这样的制度和一个聪明人办理私事的办法很相象；一个聪明人当然不愿意不经过周密的考虑就对于自己生活中最重要的事情做出决定，如果他的决定注定是别人行为的准则和判断别人是否正直的标准时，他就更不能省掉这种考虑。

或者，如我们已经说过的，代议制国民议会在任何情形下都不应该放弃这种缓慢而渐进的程序。这看来就是这种议会的职权和行政权之间的真正分野；不论我们认为这个行政权是独立的或者仅仅是掌握在代议机关里的一个委员会的手里。这样一种计划会产生一种严肃和判断正确的好名，从而大大有助于取得公民的信任。议会中光是投票——这跟正式决议案和法令有所不同——就可以作为对于国家官吏的一种鼓励，也可以对于迅速纠正公众可能反对的那些弊害提供一种有所期待的根据；但是，永远又不允许把这种投票解释成为对任何行动的完全认可。象这样一种预防办法，不但防止议会内部的轻率决定所造成的严重后果，也可以防止议会外的骚乱的严重后果。一个狡猾的煽动家会发现：要煽动人民去从事暂时的疯狂行动是比较容易的，而要把他们保持在这种疯狂状态中一个月之久，以对抗他们的真正朋友努力向他们揭露的真相就比较困难。同时也可以期待的是：议会同意考虑人民

的要求能够缓和人民的急躁情绪。

几乎不能举出任何说得过去的理由来支持一些政治作家们所说的分权制度。最没有道理的事莫过于对一个充分代表人民的议会的审议事项规定任何绝对的限制，或者坚决禁止他们行使置于他们监督弹劾之下那些受托人的职权。在发生选举时完全没有预料到的而又非常严重的紧急情况时，他们如果明智，也许应该号召人民重新选举一个直接为了应付紧急情况的议会。但是，对于这种紧急情况（我们以后还有机会对这一点作更详细的研究），我们事先是无法作出恰当的判断的，而指导议会行动的规则也是不能由它的前任，或者他们自己以外的任何人来制定的。立法权和行政权的区别，不论在理论上是如何可以理解的，但是二者在实践上却并不能分开。

立法，也就是抽象的或者普遍性原则的权威性的宣布，乃是一种性质可疑的职权，在正常的社会状态下或接近正常的社会状态下，行使这种职权总会是非常慎重和迫不得已的。这是统治的职能中最为专断的职能；而统治本身就是为了补偏救弊才设立的，而且不免带有它本身的弊害。另一方面，行政则是一种不断实施的性能。只要人们认为有理由以团体资格来行动的时候，他们永远会有一些临时发生的紧急情况有待于处理。随着社会的向前发展，相对说来，行政权将越来越大而立法权将越来越小。即使在目前，有什么问题能够比宣战与媾和、征收赋税以及确定召开审议会议的适当时期等问题更为重要呢？而这些问题，如本篇开始时所说的，都是临时决定的问题①。这些特权不由最高权力机关行使，

① 参见本篇第一章。

或者不由最充分代表全民意志的机关来决定，这难道是合情的吗？这难道是合理的吗？毫无疑问，这个原则必须被普遍应用。只要行使任何职权，对于社会来说是有其必要的，就没有任何正当的理由可以限制全民的代议机关去行使这项职权。

因此，各部部长以及一般所谓长官的职权，决不超过代议制议会可以干涉的权力范围。这些职权同任何设想的保密必要都是无关的；如我们已经有机会看到的①政治事务上的保密很少是有益或者明智的；国家的秘密往往会被发现是包括同社会利益有关的情报，而主管官员所最关心的却是不使社会成员获得它。议会有义务就一切带有普遍重要性的问题，为了其自身和为了公众，要求无保留地向他提供情报；而各部部长和其他人员则有义务提供这些情报，即使对方并未明白提出要求。所以，部长职权既然在这些方面，在大多数情形下，用处小得无可再小，那么剩下的就只是两种有用的职权了：一种是具体职权，如处理财政细节和进行细致监督等，这些职权，必须由一个人或少数人来行使②；另一种是根据不容迟延的必要而采取的措施，这些措施是要在事后提交议会修改和审核的。随着人类的进步，后一种职权将不断地减少；削减个人斟酌行事的权力在政治上是最为重要的，这种权力可能对多数人的利益有重大影响或者对多数人的考虑起限制作用。

① 参见本篇第十八章和第二十章。

② 参见本篇第一章。

第二十二章　论政治社会的未来

必须保有的行政权限。——行政的目标：国家荣誉——国与国之间的敌对。——结论：1.政府复杂化是不需要的——2.广大的领土是多余的——3.强迫和它的限制。——政府设计：警务——防务。

我们已经试就立法和行政权问题提出并确立了某些一般原则。但还有一个重要问题需要讨论。这就是：公众的利益要求我们对这两种权力各保有多少呢？

我们已经看到①政治制度的唯一合理目标是谋求个人的利益。凡是不能给与个人的东西，如国家财富、繁荣和荣誉，都只能对那些自私的骗子有利，他们从最早的时候起就有迷惑人类的智力，以便更有把握地使他们堕入卑贱和灾难之中。

力图扩大领土、征服或慑服邻邦、在技术或军事方面超过它们，乃是建立在偏见和错误上的一种愿望。篡夺来的权势绝不是获得幸福的真正可靠的手段。同使全世界感到恐怖的国家威名比起来，我们更希望的是安全与和平。四海之内皆兄弟。我们在特定的地区或特定的土地上联合起来，是由于这种联合对于我们内部的安宁或者抵御共同敌人的无故侵犯是必要的。但是，国与国之间的敌对是从想象中产生的。如果我们的目标是发财致富，那么，

① 参见本篇第十六章、二十章。

财富只能从通商中得到。我们的邻国购买力越大，我们出售的机会就越多。共同的繁荣对于所有的人都有利。

我们越能确切地了解自己的利益，就越不会愿意扰乱邻邦的安宁。同一原则反过来也适用于邻邦。因此，我们应该希望邻邦是明智的。但是明智产生于平等和独立，而不是伤害和压迫。如果压迫能培养明智，人类的进步将是无法估计的，因为数千年来人类一直处在被压迫中。因此，我们应当希望邻邦是独立自主的。我们应当希望它是自由的；因为战争不是来自国家的没有偏私的倾向，而是来自政权的阴谋和它灌输给一般人民的倾向①。如果邻国侵入我们的国土，我们所希望的只是把它驱逐出去②，为了达到这一目的，我们并不需要比他更有本领，因为在我们的国土上，他决不是对手③。更不必说，当一个国家的行为是稳重、公正和有节制的时候，认为这个国家会遭到另一个国家的攻击，乃是一种非常不可能的设想④。

当国与国之间没有发展到公开敌对的状态时，它们之间的一切互相忌妒都是令人不解的怪事。我所以要居住在某一地方，是因为这个地方最能增进我的幸福或用途。我所以关心我的同类的政治正义和美德，因为他们是人类、是能够具有高度正义和美德的生物。也许我还有更多的理由关心跟我生活在同一个政府之下的人们，因为我更有条件来了解他们的要求和更有能力尽自己的努

① 参见本篇第十六章。
② 同上，
③ 参见本篇第十七章。
④ 参见本篇第十八章。

力帮助他们。但是，我肯定没有理由关心伤害别人，除非他们明目张胆地从事于非正义的行动。正确的政策和道德的目标在于使人们彼此接近，而不是分化他们；在于把他们的利益结合起来，而不是使他们的利益对立。

毫无疑问，人与人之间应当发展一种比现在所存在的更进一步的密切和互相信任的交往；但是人的政治社会之间并没有任何利益需要加以说明和调整，除非过失和暴力使这种说明成为必要。这个理由立刻使那种一直为各国政府所注意的神秘的欺骗政策不再具有任何重要目标。在这个原则面前，一切陆海军军官、使节和谈判代表，一切为了暗防别国、刺探他们的秘密、调查他们的计划、建立同盟和反同盟等等而发明的一系列的阴谋诡计，都会变得一无价值。这样就可以取消政府的开支，而随着取消开支也就消灭了它压制和破坏属民们德行的手段①。

政治学上的另一个巨大的坏名声同时也被完全消灭掉了。那就是按人口计算领土广大的程度，哲学家和道德家们曾轮流争论过领土广大到底是最不适合于君主政体还是最不适合于民主政体。在未来进步的状态下，可能期待人类面貌将要依据这样一种政治，它在不同的国家中将具有互相类似形式，因为我们都具有同样的能力和同样的需要。但是这种政治的各个独立部门却只将在狭小的地区具有权威，因为居住邻近的人对于彼此的事情了解得最清楚，也能够对这些事情做出妥善的安排。除了在外部安全上有利外，我们想不出广阔领土比有限的领土有任何优点。

① 参见《休谟论文集》第一集第五篇。

不论政权的抽象概念中所包括的是什么弊害，它们都由于管辖权的广阔而变为极端严重，而在一种相反的情况下，则一定会趋于和缓。野心在前一种情况下，其可怕程度也许不下于瘟疫，而在后一种情况下，则没有表现的余地。人民的骚动就象地面上的洪水一样，如果流经的地面广阔就能产生最悲惨的后果，但当它被限制在一个狭窄的胡同时，它就会变得温和而无害。稳健和公正恰好是一个有限制的团体的明显特征。

当然有人可能反对说：“伟大的才能是伟大热情的产物；而在小国寡民的平静环境里，智力可能会停止发展。”如果这个意见是真实的，倒值得认真地加以研究。但是应当注意的是，根据这里所提出的假定，整个人类，在某种意义上，本来就构成一个人口众多的国，而想要给广大人类造福的人，一定会有更值得鼓舞的前途。在这种状态处于发展但还没有完成的期间，把我们所享受的幸福和邻国所表现的不公正做一番比较，也会成为刺激我们努力的一个另外的因素①。

野心和暴乱是以一种间接的方式从政权中产生出来的弊害，是由于政权把一致行动和进行联合的习惯推广到广大人民中间所引起的后果。另外还有许多其他同政权的存在分不开的弊害。政权的目的是镇压这些外部和内部的暴力，因为这些暴力可能破坏或者危害社会或社会成员的福利；而它所使用的手段则是一种更为正规的强制和暴力。为了这个目的把个人的力量集中起来就是必要的，而通常取得集中的方法仍然是强制。强制的弊端已经在

① 这种反对意见将在本书的第八篇中详加讨论。

前面讨论过①。对犯人或被控有罪的人实行强制也不会不产生有害的后果。社会的多数对于可能在某些公益问题上向他们有不同意见的少数实行强制，至少初看起来，会引起更大的非难。

这两种做法，的确看来都是建立在同一个原则之上的。在第一种情形下，恶行毫无疑问也只不过是由于判断上的错误，除非在绝对必要的情况下，企图用暴力来加以纠正是绝对不应该的②。少数人如果是错误的，也完全属于同一类，虽然他们错误的大小也许跟前者不同。但是人们很难同样地相信这种情形也必须受到强力的纠正。例如，如果人类对于民族分立的思想比较熟悉，那么少数人由于意见分歧而分立出去，从造成的危害的倾向上看，在任何程度上，也很少能同罪犯违犯最明显的社会正义原则的行为相比拟。这种情形同侵略战争和自卫战争的情形相类似。对于少数施加强制的时候，我们是受了多疑的性格所支配的，它使我们觉得反对的一方今后可能以某种方式来伤害我们，所以我们必须先伤害他。而在对一个罪犯施加强制的时候，我们则似乎是在驱逐一个侵入我们国土而又不肯退出的敌人。

政权只能有两个合法的目的，即在社会内部制裁个人的非正义行为和共同防御外来侵略。只有第一个目的可以不断地对我们提出要求。只要我们的组织达到一定程度，使我们有余地成立陪审委员会审理社会中个别成员的违法案件，并解决在财产方面可能发生的争执问题，这第一个目标就可以完全满足。当然违法分子不难逃出这种小范围的司法管辖权；因此初看起来，似乎邻近教

① 参见本书第二篇第六章。

② 参见本书第二篇第六章，第四篇第八章。

区①或管辖机关必须采取同样的统治方式，或者至少不论他们是什么统治形式，都愿意同我们合作，共同排除或改造一个罪犯，因为这个罪犯的现有恶习对我们和对他们是同样有害的。但是为了达到这个目的，不必缔结任何明确的约定，尤其不必成立任何共同的中央机关。普遍正义和共同利益比签字盖章更能对于人们有拘束力。同时，为了使罪犯受到惩罚而进行追捕的一切必要性，如果曾经存在过，至少也将不久归于消灭。犯罪的动机将是希罕的；加重罪情将是少有的；而严刑峻法也就成为不必要的了。惩罚的主要目的在于对社会中的危险分子实行强制，而在一个范围有限的团体里，成员彼此对行为实行一般的监督。以及由去掉神秘主义和经验主义的人可以进行的严肃而正确的批评，就可以达到这种强制的目的。任何人都不会在干坏事上顽固到蔑视他周围的人一致表现出的冷静判断。这种一致会使他感到绝望，乃至使他心悦诚服。他会被一种跟皮鞭和镣铐具有同样不可抵抗的力量，逼迫着改正自己的行为。

这段叙述中包括了政治统治的粗略轮廓。教区和教区之间的纷争在很大程度上将会是不合理的，因为在发生任何争执时，比如界限问题，浅显的便利原则一定会告诉我们，某一块土地应当属于哪一个地区。坚持理性原则的人所结成的组织都不可能有意于扩张领土。如果我们想使自己的人热爱组织，最可靠的方法是按照公平温和的原则办事；如果这种方法对任何人不起作用，那也只能发生在不论在哪个社会里都不会是个够资格的成员的身上。任

① 这里所用的“教区”一词，并没有考虑到它的来源，只是考虑到这个词是代表某一个无论在人口或面积上，习惯已经使我们熟悉了的不大一块的土地。

何社会惩治违法者的义务并不是根据那个要受惩罚的罪犯的假定的同意，而是根据必须保卫社会的义务。

在这种社会状态下，教区和教区之间的争执虽然是不合理的，但却不见得就是不可能的。因此应该作出应付这种特殊意外情况的安排。从性质上来说，这些情况类似外来侵略。只有几个区通力合作，宣布并在必要时厉行正义原则才是制止这种意外的唯一安排。

对于这两种情况，也就是地区和地区之间的争执和为了全体的利益而必须共同击退的外来侵略，一种最明显的看法就是：它们都只是偶然发生的，所以就此所作的安排，严格说来，也不必是经常运用的。换句话说，在和平时期，象法兰西前此实行着的常设国民议会制度是不必要的，或者可能是有害的。为了更准确地判断这一问题，我们不妨看一看国民议会这一体制的某些主要特点。

第二十三章　论国民议会

国民议会造成虚假的一致——一种不自然的意见统一。——意见统一的原由。——表决方式的后果——1.理智的堕落——2.无谓的争论——3.无知和罪恶占上风。——社会本身不能有所行动——不能被别人妥善地加以指导。——结论。——从这些考虑产生的对民主制度的改革。

国民议会的存在首先带来的害处是虚假的一致。由这种议会领导的公众必须步调一致，否则议会就成为赘瘤。但是这种一致是

不可能真正存在的。组成一个民族的个人在研究各种重要问题时不可能不形成关于这些问题的不同想法。实际上，提交议会讨论的一切问题，都是根据多数表决来决定的，而少数，在以一切他们所能有的辩才和说理力量，揭露了所采取措施的非正义和愚蠢以后，在一定意义上又不得不协助把这些措施付之于实行。没有什么东西比这个更能够直接败坏人类智力和品德的了。它不可避免地使人类装聋作哑、怯懦和堕落。凡不习惯于专凭自己理性的指示来行动的人，都必然会特别缺乏人类天性本来可能有的活力和质朴。一个把自己的精力或财产拿出来支持自己认为是不公正的事业的人，会很快地丧失准确的辨别力和纯正的道德感，而这些正是理性的主要光辉。

其次，国民议会的存在，会造成在性质上是不自然的，后果上是有害的某种实际上的一致。应当把人类思想从枷锁中解放出来使之恢复纯正和健全的状态，并且按照它对真理的自主的和独特的感受来获得全面的发展。如果人类没有为教育的偏见所束缚，没有为社会的堕落状态所迷惑，而习惯于无畏地遵从真理的指导——虽然真理要引导我们去的地方可能是我们所不熟悉的，而所得出来的结论可能是出乎意料的——那么人类的智力发展将是如何巨大的呢？除非我们在通向幸福的河流中完全无拘无束，就不能在幸福的航程中前进；最初看来象保障我们安全的铁锚到头来将被发现是阻滞我们前进的手段。某种意见的一致是彻底的自由探讨所应该引导我们达到的结果；而在一种彻底的自由状态下，这种一致会很快地越来越明显。但是，由于人们有了协调自己的想法的有形标准，而产生的一致，则是虚伪而有害的。

在人数众多的议会里，各种各样的动机，会毫无道理毫无根据地影响我们的判断力。大家都希望他所主张的见解能在他的事业上产生良好效果。大家都会同某一党或某一派建立联系。他的思想活动在每一个转折上都受着束缚，担心他的同伙会摒弃他。这种影响，目前在英国国会中特别明显，那些能力几乎空前的人，大概会被发现，受了这些动机的影响，在那里真诚地拥护着最严重的和最可耻的错误。

第三，国民议会的各项辩论，因为必须一律以表决来结束，所以它们被牵扯得离开了合理的常规。辩论和讨论本来最能促进智力的发展；但是它们一旦受到这种不幸条件的限制，就会失去这个有利的特点。要求通常只是对人类思想起潜移默化作用的辩论，在一次谈话以后就显示出它的效果岂不是最没有道理的么？这种情形一旦出现，整个场面就都改变了性质。发言的人不再寻求永久的说服而只追求临时的效果。他宁可设法利用我们的偏见而不设法启发我们的判断能力。本来可以是一种耐心而亲切的讨论，现在却变成了吵嘴、喧嚷和卤莽从事的场面。

从表决产生的另一种情况，是必须使一种措词方式符合一大群人的想法和他们的先入之见。一群人聚在一起，花去许多钟点去斟酌小品词和移动逗点，难道还有比这个更加荒唐可笑的事么？这种场面在俱乐部和私人团体里是经常看到的。在国会里一般是在议案成为公开审查的问题以前就作了文字修正的。但是这种场面也是并不少见；而且有时它以相反的方式出现，往往在作了许多修正以迎合专横的野心家的腐朽利益之后，最后还有一项十分费力的工作，那就是要把一团杂乱无章的东西变成为合乎语法的可

以理解的形式。

这一切就这样以公然侮辱理性和正义的方式，以计算数目来决定真理而告结束。这样，在一切我们常常视为最神圣的事情上，最好也不过是为议会中一些最没有能力的人所决定的，而且经常还是在最腐败、最可耻的意图的影响之下决定的。

最后，如果我们回想一下那种把社会当成所谓精神的人的捏造是如何地荒唐可笑，那么，我们就更加不会认为国民议会应该得到积极的赞同。企图对抗自然的和必然的法则是徒劳无益的。不论我们有何妙术，一大群人还是一大群人。没有相等的能力，没有一致的认识，什么也不能使他们在精神上团结在一起。只要人类的思想是多样的，就不能用其他方法把社会力量集中起来，而只能由一个人，在较短时期或较长时期内领导其余的人，并以一种机械的方式来利用他们的力量，不论是他们的物质力量或者是以他们的品德为基础的力量，正如利用工具和机器的力量一样。一切统治都或多或少地相当于希腊人所说的暴政。不同的地方是，在专制国家里，人们的思想受着一贯强奸民意的压抑；而在共和制国家里，思想则保存着较大的活动自由，而强奸民意的行为也更易于适应舆论的波动。

在一切欺骗当中，集体智慧这句谎话是最为露骨的。社会的行为永远不能超出作为社会成员的这个人或那个人的建议。我们不妨研究一下，把社会当作一个行为者，能否真正等同于组织社会的某些个人。姑且不去追究期待社会上最聪明的成员在社会上占实际领导地位到底有什么根据，我们总会发现有两个明显的理由使我们相信：不论实际领导社会的人有多高的天赋智慧，他以社会

的名义所采取的行为同他可能在情况比较简单和负担比较轻松的情况下所采取的行为比起来，将不会那么善良，也不会那么有办法。第一，在知道能够假借社会的名义来掩盖自己的责任的时候，会不冒险采取比用自己的名义所要采取的在动机上不那么单纯或在行动上不那么保险的措施，这样的人是很少见的。第二，以社会名义来行动的人，失去了在个人性格上所可能有的那种活力和精力。他们有着大群的追随者拖在后面，必须考虑这些人的心情，而且必须迁就这些人的迟钝的理解力。就因为这个原故，所以我们时常看见一些具有极高天才的人，一旦陷入繁忙的政治生活中，就会退化成为平庸的领袖。

根据以上的推理，我们似乎有充分的理由可以断言，国民议会，或者换句话说，为了调整地区和地区之间的分歧以及商讨抵抗外侮的最好方式这个双重目的所组织的议会，尽管在某些场合下必须加以依靠，却应该尽力少予采用。或者象古代罗马人的专政者那样，除了在非常时期根本就不选出这种议会，或者可以让他们定期开会，比如说每年开会一天，但是有权延长会期到一定限度，以听取选民的控诉和意见。这种方式，以第一种方式比较可取得多。过去所提出的几个理由都足以说明，除非由于时势的要求，选举本身就具有不应采取的性质。提出正式产生国民议会的办法也许不会有什么困难的。只要有一定数目的地区提出要求，就可以举行一次普选，这将会是最适合以往的习惯和经验的。完全根据要求采用这种措施的地区的数目来组成两个乃至两百个地区的国民议会，将会是最符合于绝对简便而公正的原则的。

很难否认，那些曾经被人大喊大叫地提出的反对民主制度的

意见，用在现在所描绘的这种统治形式上时就会变得一文不值了。这里我们会难于找到任何漏洞，可以产生骚乱、群众由于陶醉于不受限制的权力而形成的专横、少数人的政治野心或者是多数人的不断猜疑和互相提防。这里煽动者也找不到可乘之机，可以使众人成为实现自己目的的盲目工具。我们可以期待，在这种社会状态中人民会了解并且珍惜他们的幸福。人类的大多数之所以如此经常为无赖所愚弄，真正的原因就在于社会制度的神秘和复杂性。一旦消灭了政治中的江湖行话，最简单的智力也会有足够的力量来戳穿政治骗子想要加以迷惑的诈术。

第二十四章　论政府的解体

国民议会的政治权力——陪审委员会的政治权力。——这一切的后果。

还有待于我们讨论的问题是，为我们的方案所容纳的这种经过改革的国民议会应该授以多大的权力。议会是否可以对联邦的不同成员发布命令？或者只是由议会号召各成员为共同利益而合作，并且用说服和呼吁的办法使各成员相信它所提出的议案的合理性？前一种办法在最初可能是必要的。到以后有后一种办法就足够了①。古希腊的近邻同盟会议，除去它成员的个人的名声所

① 这就是《格利佛游记》（第四部分）的作者的想法。他对于真正的政治正义的原则似乎比任何前代和同代的作家都具有更深远的见地。不幸的是，这样一部具有无穷智慧的著作，在它发表的时期，竟由于它的玩世不恭的形式而没有能够充分起到对人类的教导作用。只有我们的后代才能估计出它所应得的评价。

产生的威望以外，并不具有任何权力。随着派系精神的消失，社会动荡不安的平息和政治机构的简化，理智的呼声将得到人们的倾听。议会向各个地区的呼吁，一定会得到讲道理的人一致赞同，除非呼吁的事中含有某些显然有问题的东西，因而使人认为不如使之无效的好。

这个论点使我可以更前进一步。我们为什么不可以把上述关于国民议会的命令和号召的区别，应用到不同地区中的特殊议会，即陪审委员会呢？最初，我们可以假定某种程度的权威和暴力是必要的。但是这种必要性看来不是由于人类的天性而是由于使他堕落的那种制度。人之初，性本善。他如果不是已经习惯于把对他的忠言都当成伪善，习惯于认为他的邻人、父母和政治领导人在虚伪地声称完全为了关心他的利益或乐趣的时候，其实是在牺牲他的利益或乐趣来谋求自己的利益或乐趣，如果不是这样，他就不会拒绝倾听、乃至相信向他提出的忠言。这就是神秘和复杂性所产生的严重后果。只要不是想篡夺和抱有野心，可以按照各种有利的动机的要求去简化社会制度；使正义的简单要求不超过任何人的水平；消除盲目信任的必要性；这样我们就可以期待全体人类都成为讲道理和有道德的。然后，也许陪审委员会只提出某种调解纠纷的方式就够了，而不必使用强行调解的特权。然后，也许他们只是号召犯法的人不再犯法就够了。即使他们所进的忠言，在少数情况下证明无效，从这种情况所产生的危害，也不会象那些从经常破坏个人行使其判断力上所产生的危害那样严重。但是，事实上是不会产生什么危害的；这是因为在普遍承认人类应该受理性支配的地方，犯法的人或者是立刻肯于听从当局的忠言；或者，如

果他拒绝接受劝告，虽然他不会受到人身妨害，但在公众舆论的坚决非难和十目所视之下，他会感到非常不安，因而会情愿迁移到一个同他的罪恶比较气味相投的社会中去。

读者也许已经预料到从这些论点得出来的最后结论。如果陪审委员会最后可能放弃判决而满足于劝告，如果强力可能逐渐废弃而说理成为唯一的依靠，难道有一天我们不会发现陪审委员会本身和一切其他公众组织，也都由于不必要而被闲置起来么？难道一个明智的人的推理抵不上十二个人的推理么？难道不经过选举形式而以个人身分来教育他的邻人，就是十分恶劣的事情么？还会有许多弊害需要纠正，还会有很多的顽固的言行需要克服么？这就是人类进步一个最值得纪念的阶段。一切热爱人类的有识之士将会多么兴高彩烈地展望这个昌盛的时代，展望政治统治这个野蛮机器的解体啊！这个机器一直是产生人类罪恶的唯一的永久性根源，并且如在本书各篇中所充分展示的，乃是具有与其本质相结合的各样祸害的，除去彻底消灭其本身之外，是没有其他方法可以铲除这些祸害的。

第六篇　与政治制度有关的民意问题

第一章　对于民意实行政治监督的一般后果

赞成这种监督的理由。——反驳。——社会以团体资格来实行：1.是不明智的——2.是不能产生预期的效果的。——关于禁止奢侈法、土地法和奖励制度。——关于特务。——政治败坏不是不可救药的。3. 是多余的——在商业方面——在理论研究方面——在道德方面。——4.是有害的——破坏人的优良品质——妨碍其未来的发展。——结论。

为政法作家在理论上深信的一条原则是政府监视人民生活作风的责任。他们说："政权满足于用重刑惩办犯罪，而事前毫不重视向人们灌输道德原则以做到无所用刑，它的作用就成了严厉的继母，而不是慈爱的亲娘。贤明而爱国的长官的任务是时刻注意人民的思想情绪，鼓励对道德有利的并及早制止可能导致混乱和堕落的思想情绪。政权专恃威慑而完全不依靠温和号召的作法要继续多久呢？专恃追究既往和惩办而完全忽视预防和纠正的作法又要继续多久呢？"由于政治真理问题上的最新发展和最清楚的观点，这种推理在某些方面就更增加了力量。现在比过去任何时候

都更明显，政权是对人类造成广泛而永久危害的重要手段，而不是一个不必重视的对象。因此有人才在所不免地说过："政权既然能产生这样多的积极危害，它一定也能做出某些积极的有益的事情来。"

这些看法乍听起来，不论怎样高明和有道理，却是值得认真怀疑的。如果我们不愿为美妙的幻想所迷惑，我们在这里就更加应该记住书本所确立和证明过的基本原则："政权在一切情形下都是一种罪恶，"和"应该尽可能地少予采用。"人类是这样一种可贵之处端在个性的生物；他的伟大和智慧只能同他的独立自主的程度成比例。

但是，如果我们要把政权限制在实际可行的最狭窄的范围之内，我们就必须当心怎样让它在民意的领域中能够自由行动。民意是人类本性的堡垒，或者更不如说是人类本性的庙堂；如果它遭受污损，世界上任何神圣和崇高的东西也就都不存在了。

在处理政治服从这个问题时①，我们似乎曾经相当明确地在互相对立的个人要求和社会要求之间划定了一条界线。我们看到，足以满足社会要求的那种服从，是服从于强力而不是建筑在尊重的基础上的；而这种服从跟一切其他种类的服从不同，在服从者方面很少能构成一种堕落的根源。但是，还要有个前提，那就是不论在表面上怎样顺从，民意并未受到侵犯。

这样，我们就可以觉察到在个人的独立自主遭受到最小限度损害的情形下政权的目的怎样可以实现。已经证明，政权尽管在

① 参阅第一卷第三篇第六章。

任何情形下都是一种弊害，却可以最有效地避免其有害影响。

但是如果跨过这个界线，如果把民意当作政治监督的对象，我们就会立刻面对一种其可怕程度决难想象的奴隶制度。人类进步的愿望会遭到压抑；因为政权把人的机动灵活性限制在指定的范围以内。我们再也不能研究和思考；因为研究和思考的方向是不能固定的，而其止境也是不受约束的。我们会陷入到一无行动和最为卑怯的地步；因为我们的思想言论都处在惩罚和威胁的四面包围之中。

政权的任务不是作其属民的教师，这在后文中将充分加以论述。它的任务不是激发我们的美德，那是绝对办不到的；它的任务只是制止威胁普遍安全的越轨行为。

这一篇论点也许应该被认为可以在当前讨论的问题上起足够的决定性作用，并且除去根据一定会使本书的全部推理归于无效的理由外就不能把它推翻。不过，主张对民意进行政治监督的偏见，在某些人身上，是如此地强烈，而这种主张，在某些应用方面，说得如此天花乱坠，所以我们有必要研究一下这些应用，并试在各个情形下揭穿其诡辩之处。

同时，我们不妨再进一步提出一些理由来证明政权一般是不适宜于监督民意的。

这些理由之一可以取之于我们把社会当作行为者的刚才论述过的看法①。一大群人可以装成一个个人，但是不能成为真正的个人。以社会的名义采取的行动，实际上一时是这个人、一时是那个

① 参见第五篇第二十三章。

人的行动。轮番窃取全体名义的人，经常是处在许多障碍的压力之下行动的，因而被剥夺掉了真正的活力。他们受到了共事者的偏见、情绪、弱点和弊病的束缚；而在对这些可耻的私心作了无数次让步以后，他们的计划最后将在各个方面遭到歪曲，成了既无效而又极端荒谬的东西。因此，以团体资格行事的社会是不能干涉别人的事情而不出毛病的，因为它的行动肯定是不够明智的。

其次，这些行动不但不够明智而且也不会产生多大的效果。我们假定它们的目标是提高人类的见解，并且通过提高见解改进人类的生活作风；因为生活作风不是别的，而只是表现为行动的见解；就好比源泉如何，从源泉流出来的河流也会如何。但是见解应该以什么为基础呢？当然要以证据为基础，以智力的感受为基础。那么，社会以团体资格，在启发智力上有什么具体的有利条件吗？它能把高出于任何个人智慧的全体成员的智慧的结晶或精华搬到它的呼吁或忠告之中吗？如果能够这样，那么为什么不是由人类社会集体来撰写关于道德的、科学的和心理学的论文呢？为什么作为人类进步的巨大里程碑的著述都是出于个人的贡献呢？

这样，如果社会作为一个行为者，在启发智力上并没有什么具体有利条件，那么社会的决定和个人的决定之间的真正区别就必须从权威上去找。但是从问题本身的性质来看，权威并不能完成它所承担的任务。人类是有习惯和有判断力的生物，习惯的力量虽然也许并不是更为绝对但至少是更为明显的。为了改变人类的习惯，最有效的手段就是改变他的判断。就是这个手段发挥其全部作用也很少产生突然的转变，虽然它也许肯定会产生一种逐渐的转变。可是这一点只靠权力是永远做不到的。它改变人们的性

格最有力的方面，也只是把他们改变成为卑贱和被轻视的奴隶。同整个社会的习惯进行斗争，权威是一事也无成的。它只能引起人们对它的轻举妄动的轻蔑。如果法律真是纠正错误和罪恶的有效手段，我们就应该相信：世界一定远在今日以前就变成了具有一切美德的圣地。再也没有比对人下命令更容易的事了，可以下令要人们公正、善良、爱邻人、对人要普遍真诚、要知足以及不受贪欲和野心的引诱等等。但是，我们这样做了以后，人们的行动就会因为这些说教而改变吗？几千年来一直发布着这些命令；即使命令曾经规定：违犯的人都要绞死，它能不能起作用也还是值得十分怀疑的。

但是有人会反驳说："法律不必这样一般化，而可以规定一些具体条文以保证生效。我们可以制定禁止奢侈的法律来限制公民衣食的开支。我们可以制定土地法，禁止任何人拥有超出一定年租数量的土地。我们可以悬赏，用以奖励公正、仁慈和符合公共道德的行为。"但是，我们作了这些以后，在我们的事业上究竟前进了多少呢？如果人民开支向有节度，这种法律就是多余的摆设。如果他们没有节度，谁来执行法律，谁来防止他们规避呢？在这些问题上的不幸是，法律只能由正是法律意在约束的人来执行。如果全国人欲横流，谁又能保证各任的法官会不受熏染？即使我们能克服这个困难，仍旧是徒劳无益的。罪犯逃避法律总比政府侦查罪犯更为机敏。设想任何直接违反全民精神和风尚的法律可以付之实施，乃是荒唐可笑的。如果明察秋毫能够有效地对付机诈狡猾的手段，那些不屈不挠坚持执行自己职务的法官们一定会不幸成为疯狂挣扎的罪犯的受害者。

有什么能比这种法令所包含的盘根究底的精神更违反人类交

往的一切自由原则呢？谁应该走进我的房子，调查我的开支并且计算我每餐吃几个菜呢？谁应该侦查我使用了什么手段来隐瞒我真正拥有的庞大收入，而却假装收入不多呢？并不是象人们常常想象的那样，别人随便挑剔我的私人行为这件事有什么真正的不公正和不恰当①。但是，这一切小心提防的办法因为其目的是在于使用强力来纠正错误，所以是使人愤恨的。注意我的行动；那你作得很对。只要符合真情，可以尽量广泛地加以宣扬；那是值得称道的。但是人类的心理不可避免地要反抗别人想用强力来纠正自己的错误的企图。如果我们的长辈或者上级，不论如何见多识广，却企图用惩罚的手段来改变我的见解或者影响我的选择，我们是不赞成的；如果换个充当我的暴君的鹰犬的人这样做，那我们会尤其不能赞成，而且不赞成是应该的；这种鹰犬密告我的行为，不是为了使我更加聪明更加审慎，不是为了教育别人，而是为了对我施加野蛮的奴隶式的令人愤恨的压迫。

在政权管辖范围广阔的情形下，一定会发生上述的情况；在政权管辖地区较小的情形下，民意一定是非常有力量的；大家都对左邻右舍的行为进行检查，如果不是任意胡为，一定会构成一种最无法抗拒的监督力量。但是这种监督的威力在于它是自由的，不是根据成文法律的支配而是根据自然的智力判断的。

同样，在分配奖励上，谁来保证我们不发生错误、没有偏私、没有阴谋，以至于把原来用以奖励道德的办法变成为一种新的破坏道德的手段呢？更不必说，奖励并不是培养优良品德的有力手段，

① 参见第一卷第二篇第五章。

如果真有这种人，奖励总是不会充分的，又总有奖给似是而非的人的危险，这样，人们不应有的贪婪和浮夸的堕落动机就会不断地迷惑人们的认识。

人们常常感觉到法令条文无效这种说法的力量，而从中得出来的结论也一直是使人十分灰心的。有人说："民族的特性是不能改变的，或者至少在品德败坏以后就永不能恢复纯洁。在人民的生活作风已经腐化时，法律就变成一纸空文，一旦放纵和罪恶的洪流冲破自治的堤防，最明智的立法者也无法改造他的国家。再也不存在任何办法可以恢复简朴的风气。在财产和阶级的不平等现象已经成了定局的地方，要反对从这种现象中产生的弊害是无用的。仁爱为怀的人会赞扬加图和布鲁特斯这样的人的努力；但是好算计的人则会责备他们，说是给无可救药的病人造成无益的痛苦。诗人们就是因为看到这一事实，所以虚构出人类早期的历史故事；他们清楚地知道，在人们懂得物质享受而放松智力活动的情况下，要使人们从激情恢复到理性，从软弱恢复到刚强那只是空想。"① 然而，从法令条文无效的说法所得出来的这一结论是十分不正确的，因为事实上：

反对社会以团体资格对于传播真理和道德进行积极干预的第三个意见是：这种干涉是完全不必要的。真理和道德是有单独作战的能力的，并不需要权力的帮助和支持。

在这个问题上所犯的错误，和现在已经被普遍推翻了的在商业问题上的错误说法是相似的。很久一段时期中曾有人认为：任

① 参见第一篇第七章。

何民族，如果想扩大贸易，最迫切需要的是由政府进行干预，建立关税保护、出口奖励和垄断等制度。而现在的理论研究家则一般都承认，商业要想真正繁荣，只有摆脱立法者和部长们的监护并按照下述原则来经营：在别人可以从其他地方买到物美价廉的货物时，不要强迫他们用高价购买我们的货物，我们自己必须靠货物的真正优点来加以推销。企图用成文法来代替常识和人类认识的基本原则的支配，这种企图乃是最无道理和毫无希望的事。

在商业问题上已经获得如此广泛证明的真理，应用到理论研究上又有了某些发展。人们一度认为，必须用统一信仰的法令来保卫真正的宗教，而法官的首要任务之一就是监视异教的发展。错误和罪恶的关系是最密切的，这个判断是正确的；由此有人得出结论说：为了防止人们犯错误，最有效的方法莫过于使用权力的鞭子来防止他们的误入迷途。因此，许多在其他方面抱有特别开阔的政治观点的作家，却会认为："当然应该准许人们自由思想，但是不许他们传播自己的有害见解；正如可以准许他们在家里藏有毒药，却不能作为补药出售一样。"①或者，即使人道主义曾经阻止他们去建议消灭在国内已经站住脚的教派，但是他们却恳切劝告法官不要再宽容任何新的违法的尝试②。——在商业问题和理论研究上这两种错误的统治已经接近结束；我们有理由相信企图依靠法令条文和政权来对人进行德育的想法也不会维持长久。

为了道德品行，我们要求于政权的只不过是一个开阔的舞台，使它得以发挥自身的力量；也许目前还要求对严重扰乱社会安宁

① 参见《格利佛游记》第二篇第六章。

② 参见马布利：《论立法》第四篇第三章《美利坚合众国》第三节。

的分子实行某些限制，以便使这些原则的运用不受阻挠达到其真正结果。谁曾看见过错误不靠强权之助能够战胜真理？有什么人能使自己相信，在同样武装的条件下，真理会最后被击败？迄今似乎一切威迫利诱的手段都被用来抵制真理。真理难道没有发展吗？在两者都摆得很清楚的情况下，人类的思想能够选择虚伪而拒绝真理吗？一旦这样摆明并且得到了一些信徒以后，难道崇拜真理的人数会不继续增加吗？除却政府的严重干预，以及野蛮人强暴入侵有使真理消失于地球上之虞以外，上述情况不是一直是科学发展史的状况吗？

这些看法应用到人类生活方式和品德问题上也是同样正确的。人们难道不是永远按照他们认为对全体最有益和最有利的方式行动吗？那么，摆明什么最好和什么最有益的难道能够是无用的吗？人类生活方式同品德在这方面所经历的性质变化的实际过程似乎是这样的：真理长期在不知不觉中传播着。首先接受真理的人并未觉察到它孕育着非常的后果。真理继续被研究和说明着。它的证据日益明确和充分。接受真理的人逐渐增多。如果真理同人们的实际利益联系起来，如果真理使他们明白他们可以比现在幸福和自由一千倍，那么在真理的证据和力量的不断增加中，它就不可能不最后突破理论的界限而成为一种有效的行动准则。这种流行已久的见解是最难自圆其说的了："正义和能够予人幸福的事物的平均分配，看来十分明显地可能成为社会制度的唯一合理基础，但却永无见之于实行的机会。压迫和痛苦具有这样一种使人陶醉的性质，只要尝过一次，以后就永远无法拒绝享用。罪恶比美德有这样多的有利之点，以至使美德的合理性和智慧不论表

现得多么有力，也不能紧紧把握住我们的喜爱。”

所以，在我们证明赤手空拳的法令条文是无效的时候，我们远不是在社会发展的前景，制造什么灰心丧气。关于这一问题的这种观点的真正目的，实在是要提出一个不同的然而却是更合理和更有希望的方法来促进这种发展。实现政治改革的正当手段是知识。不断地研究、阐明和传播真理，必然能产生效果。我们不要徒劳无益地想靠法律和条例来事先确定一般思想的趋向，而要沉默地等待舆论的成熟。在舆论要求改变以前，我们不要投入新的政治实践，也不必急于废弃旧的政治实践。目前爱护人类的人首先应该考虑到的工作是研究、传播和讨论。他做另外一种工作的时候是会到来的。如果我们坚定不移地等待错误的完全暴露，我们就可以期待它在不知不觉中被人忘却、而几乎不会有一个党徒甘于冒险来维护它。如果不是由于人类轻举妄动，结果大概会一定是这样的。但结果也可能是另外一个样。政治变化迅速向危机发展，可能带来混乱和危险；这样一个豪迈无私的人就可能需要适当地停止一般的理论和科学研究工作，来帮助指出面临的重大灾难，和研究并提出在暂时困难的压力下必须相继采取的各项措施。如果任何时候出现这种情形，如果共同行动能够变得比共同研究更为重要，一个仁爱为怀的人的责任就有所不同。它就不会象现在具有冷静、愉快和宁静的特点，而将充满困难、担心和犹疑不定，只有纯朴的自信和特立独行才能减轻或扫除这种不幸。回归本题：

第四，由有组织的社会进行干预以影响人们的见解和生活方式，不但无益而且有害。我们已经证明：这种干涉从一方面来看，是无效的。但是这里还有一个区别。从对社会情况进行某些有利

的改革来看，干预是完全没有力量的。可是，它虽然没有力量改革，却有力量维系旧的事物。政治法令的这种性质是不容置疑的，因此我们应把政权给人类造成的一切灾难，完全归之于这种特性。法令如果符合人类的习性和风尚时，我们就会发现它能够在几世纪中基本上加以维持不变。从这一点看，它就加倍地值得警惕和怀疑。

为了更准确地了解这个问题，我们不妨谈谈奖励，这一直是拥护改革立法的人所津津乐道的一个话题。我们经常听到有人说："在一个国家里，才能和美德会自然涌现，国家的制度的目标之一是给予充分的奖励。"现在，为了判断这种说法是否恰当，我们首先应该记住这辨别是非曲直乃是一种个人的而不是社会的职能。还有什么事情能比每一个人都应当亲自衡量他的邻人的优劣更合理的呢？企图用整体的名义来建立一种共同的判断而把人类的不同见解溶合为一种共同见解，立刻就可以看出来是极其荒谬的，因而可以预料不会有什么好结果。这种判断怎么会是明智、合理和公正的呢？任何地方只要每一个人都习惯于自作决断，而他的优点靠着同代人来直接鉴定，那么如果不是由于某些成文法所造成的荒谬偏见，我们就可以看到立志向善的人有一种真正的热情，愿意在公正的群众面前造成印象并接受影响。我们就可以看到旁观者的判断力由于不断运用而臻于成熟，他们的思维能力由于绵密和清醒而不断地更接近应有的标准。不这样做，而把权威当作神谕，使活泼生动的人据以决定自己应该取得什么优良品质，一般公众则据以决定自己对于同代人的努力应该作出什么评价，这有什么好处呢？由议会通过任命某人作批评法院首席法官来最后评定戏剧

作品的文艺性，我们对这个将有什么感想呢？由权威把持道德和政治优势的判决，难道我们就有什么可靠的理由认为结果更妙么？

没有任何事情比企图用权威的命令强使人民接受共同见解更没有道理的了。这样强使公众接受的见解并不是他们真正的见解；这只是使他们不能形成一种见解的手段。任何时候，只要政府想使我们省去独立思考的必要，它所产生的唯一后果就是麻痹和愚蠢。在我们直接研究个人判断权的原则的时候①，对这一点或者已经作了充分的说明。

如果我们把思想本质和政权性质作一明确对比，我们将更彻底地认识到成文法的有害倾向。人类思想最不容怀疑的特点之一看来就是它的进步性。另一方面，成文法的明确目的即在于把它本身所喜欢的东西永远保持原状。智力趋向于完美难道是一个不重要的属性吗？我们对于这一属性为我们后代子孙所孕育的利益能够漠然置之吗？怎样才能保持这些利益呢？要靠不断的勤劳，要靠一种永不灰心永不疲倦的求知欲和一个仁爱为怀的人永远不容许停止的研究精神。最不可缺少的必要条件是我们永远不可停滞不前，一切对公共福利最有利的事情，在从一切束缚中解放出来以后，都要缓和地、不知不觉地但却是不断地处于变化之中。有什么东西能比一个想要把某些理论系统和见解固定下来的法律，对于公共福利有更多的恶意呢？这类法律的为害有两方面；第一，也是最实质的危害，因为它们使思维的进步的发展成为难以形容地沉闷和吃力；第二，它们把思考的长河粗暴地限制起来并使之暂时

① 参见第一卷第二篇第六章。

禁锢在一种不自然的状态之中，这样最后就会迫使思想突然冒进，造成灾难，如果思想不受限制，而这些灾难原是同思想本质毫无关系的。如果不曾有过成文法的干预，那么在过去年代里，智力的发展难道会是这样地缓慢，以至于使大多数天真的观察家们感到失望吗？希腊和罗马的政治科学在许多方面是极端不完善的；但是如果不是奖励的诱惑和迫害的威胁联合起来诱使我们，不去相信自己智力的直接和正确的判断，我们怎么会如此长久地借用他们的发现呢？

从上述的推理所得到的公正结论只不过是在略为不同的应用方式上证实这个基本原则：政权对于人类很难能提供头等重要的利益。它一定会使我们对政权的有害活动，而不是对政府的冷淡和不关心抱悲观。它刺激我们不在增加法令条文而在废除法令条文上寻求改进人类道德的办法。它教导我们：真理和美德，象商业一样，在最不受权威和法律的错误保护的时候才能得到最大的繁荣。我们越是把这一原理同和它有关系的许多政治正义问题相联系，我们就越能认识到它的重要性。人类越快地把这一原理付之于实践，我们就可以期待它会越快地把我们从一种我们的思想所不能忍受的和在最大程度上不利于真理发展的重担下解放出来。

第二章　论宗教制度

一般趋向。——对教士的影响，造成1. 迷信——2. 伪善：为加以奉行所做的辩护。——对世俗人的影响。——实际应用。

现今世界上对于见解实行政治保护所造成的有害影响，最突出的一个例子就是遵奉国教的制度。我们不妨以英国国教为例，按照它的制度，它的教士必须承认几乎涉及道德和哲学研究的一切问题的三十九条严谨的教条式的规定。我们在这里只能认为这个教会的全部荣典和收入，从地位仅次于皇族亲王的大主教到国内最卑贱的副牧师，他们都是被用来支持一个盲目屈从和卑鄙伪善的制度的。在这个由人数众多的教士构成的阶梯组织中，有一个人能够自由思想吗？在他们之中有一个人能够扪心自问、敢以他的荣誉和良心为担保，宣布他的职业上的收入对于他的判断没有影响吗？这种设想是荒唐可笑的。在这种情况下，一个诚实而有见识的人所能说的，最多也不过是："我希望没有影响；我力求没有私心。"

第一，遵奉国教的制度乃是一种盲目屈从的制度。在一切有宗教组织的国家里，国家，可以出于仁爱关心属民生活方式和见解，因而公开的鼓励一个人数众多的阶级从事于研究道德品行。我们不免要问：什么制度能比这个更对于公众幸福有利呢？道德品行是人类可以从事理论研究的最重要的课题；而且从许多人不断接受最充分的教育和专门从事于研究这些课题的情况中，我们也可以指望获得最良好的效果。但是不幸的是，正是这些人，因为有一本教典交到他们的手里，而在一开始时就受到了约束，使他们一切研究的结论必须与之相符合。科学的本来趋势是一代比一代发展，从最渺小的开始进而得出最值得赞美的结论。但是，在现在这种情形下，人们注意先下了结论并且用诺言和惩罚来束缚人们，使他们不要对他们祖先的科学知识有所发展。固然这种办法原是

用来防止堕落和败坏的，但是它也没有为前进留下余地。这种办法是建立在对思想本质的极端傲慢无知的基础上的，而思想则永远是不进步就一定要堕落和败坏的。

第二，一本必须遵奉的国教教典的目的是使人们成为伪善者。为理解这一点，只要回忆一下那些精明人为了替英格兰教士的服从作辩解而发明出来的各种各样的遁辞就够了。顺便说一句，可以看出我们教会的信条是以加尔文①派教徒的教义为基础的，虽然在过去一百五十年中教士们一直认为如果不是它的反对派，阿尔明尼乌斯②派的教义，就是要不得的。人们写了许多著作用来证明：虽然这些信条表现了加尔文的意见，但是它们可以有不同的解释，信奉的人有权利利用这种不同的解释。另外一群教士把他们的理由建立在最早的改革家们的著名的优良品质和善心上，并且做出结论说，他们永远不会想压制人类的良心或者妨碍他们进一步获得知识。最后，有许多人曾经把这些信条当作和解的条文，并且推论说，你虽然不相信它们，但是，如果你肯再犯另外一种罪过，永远不去反对你认为是有辱神圣的真理的东西，你可以让你自己对这些条文假作信仰。

如果只根据历史的证明，人们也许认为这是使人难于相信的：一大群人被指定作为人类的教师，象人们所期待的那样，摒弃世俗的野心，并且在人类德行和神圣真理的存在有赖于他们的努力的假定上让人们养活着，而这样的人竟会一致同意从事一种诡辩，其目的竟是证明一个人应该宣布同意他所不相信的东西。这些人

① 加尔文(1509—1564)，法国宗教改革家。——译者

② 阿尔明尼乌斯(1560—1609)，荷兰神学家。——译者

对于自己的遁辞不是相信就是不相信。如果他们不相信，那么从这样毫无原则的堕落的人的身上，我们能指望什么呢？他们前额上烙着这样一种不名誉的戳记，还有什么脸面来劝勉别人具有德行呢？如果他们真正相信，那么他们又有多少认识和辨别道德的能力呢？我们能够相信：一些能够这样公然歪曲理性和真理的人，去从事他们的职业竟会不产生什么后果而影响他们的一般品德吗？换句话说，我们能不拿他们的不自然的和不幸的处境同他们所能具有的智慧和德行相比较吗？如果听凭他们发挥他们原本的作用，以同样的勤劳和努力，毫无疑问，那是一定会产生这种智慧和德行的。他们同舍尔氏①的受害者一样，人类的智力在他们身上保存的完整无缺，为的是使他们更深刻地认识到他们堕落的处境。他们象坦塔鲁斯②那样被鼓动去追求一种目标，但却永远不能成功。他们被举出来作为真理的信徒给同代人作榜样，而政治制度却专横地命令他们不顾自己所有的各种智力程度，世世代代都要用一个固定的标准来塑造自己。

这就是必须遵奉国教的信条对教士们所产生的影响；我们不妨再研究一下它对一般国人所产生的影响。他们被要求向这类人寻求教益和道德榜样，而这类人拘泥形式，侷促不安，假冒善良，真正的才智却被弃置不顾，不能发挥作用。如果人民没有被宗教热情所崇敬，他们就会看破和鄙视他们的精神导师的缺点。如果他

① 舍尔氏，希腊神话中的女妖。——译者

② 坦塔鲁斯，希腊神话中宙斯大神的儿子，因他泄漏父亲的秘密，被罚立在湖中，口渴想喝水，水就退落，腹饿想摘头上的果子吃，树枝就升高，使他十分难受。——译者

们受了这样的蒙蔽，他们也会同样把他们所不能察觉的愚蠢和卑鄙的恶习移植到自己品质中去。难道德行是这样缺乏吸引力，以至于不能为它的轨范找到信仰者吗？完全不是这样。什么也不能使人对于应该具有公正而纯洁的行为有所怀疑，除非出自一个可疑的人的建议。即使是人类最恶毒的敌人也不会想出一种更能破坏人类真正幸福的计划，这种计划就是用国家开支雇佣一批人，他们的任务看来竟然是在骗诱他们同代人去实践德行。

铁一般的事实不断向这类国家的居民提示的一个教训是：有一类人是口是心非和模棱两可的，这类人，如果能够存在的话，其存在是为了让人们尊崇的。我们能够认为这种模棱两可不是一般人厌恶的事情吗？当广大群众看到一个教士的时候，他们的第一个想法，就是：这个人以某些道理来谆谆教导别人，不是因为他认为这些道理正确，或者认为它们值得关心，而完全是因为他是被雇佣来作这种工作的。难道不会这样吗？必须一致信奉单一宗教的信条给人们的教训不论怎样不会成功，但却一定不会不宣扬：让我们牺牲自己的智力、让我们在自己的职业和自己的真正想法之间保持永恒的矛盾。在政治制度以父母慈爱的心肠，非常热心地要防止它的人民被引诱堕落的时候，它所产生的后果不过如此。

这些论点并不专指任何具体的信条和教义，指的是一般教会制度这个概念。任何地方只要国家拨出一定的经费来支持宗教，这笔经费必然是支付给持有某些特定见解的人，并且它一定以奖赏的方式影响人民，诱使他们去拥护和承认这些见解。毫无疑问，如果我认为我应该找一位精神导师来指导我的探索并且定期公开地提醒我应尽的义务，我就应该在这方面有自由选择的余地。一

个牧师这样根据他的教民的公正的判断来担负他的使命，才有机会事先有把握地并且不受恶势力影响地取得他们所要求的必要条件。但是，我为什么要被迫来帮助支持一种我并不一定赞成的制度呢？如果公众的信仰符合于理智，毫无疑问，理智本身就会拥护和支持这种制度。如果这种制度来自上帝，那么，设想它需要国家与之结成联盟，那简直是亵渎神圣。如果这种制度不能保护自身的存在，而必须依靠政治制度的不幸干预，那么它一定是非常矫揉造作而且为人们所不习惯的。

第三章　论压制宗教和政权方面的错误见解

关于异端。——赞成压制异端的论点。——反驳。——使人善良并不需要无知。——理性而不用强力才是纠正诡辩的正当方法。——企图限制思想的不当——企图限制言论自由的不当。——一定会造成的后果。——行使权力的人是易犯错误的。——关于政权方面的错误见解。——企图限制这种见解的不公正。——用强力压制民意的困难。——必然需要严刑峻法。——没有迫害和压制，民意不会引起暴力行动。

在建立宗教制度上占上风的观点，不可避免地会引起关于防止异端的兴起和发展的想法。凡是可以用来支持对真理实行政治保护的理由都可以同样使人信服地用来支持对错误实行政治取缔。不但如此，在后一种情形下，这些理由也许更为有力；因为阻

止人们走向错误比起强迫他们走向正确乃是比较温和和比较有节制的行使权力。但是这一论点虽然比较有道理，可是事实上予以支持的人却反而更少。人们对于分配奖励的不公平比对于处罚的不公平更易容忍。因此，似乎没有必要费力气来坚持反驳这种主张；主要是为了保持完整的系统，我们才有必要予以讨论。

人们曾经提出种种理由替这种限制进行辩护。"作为一个一般的命题，舆论的重要性是尽人皆知和不容怀疑的。难道政权不应该监督我们一切的自觉行动最初由之产生的根源吗？人们的见解必然同他们的教育和脾性一样地多种多样；难道政权不应该预先防止这种不一致爆发为无政府状态和暴力行动吗？没有任何主张会荒唐或敌视道德与正义达到找不到支持的人的程度；容忍这种怪论畅行无阻和一切曲解真理和正义的人尽量地发展信徒，难道没有危险吗？诚然，企图用权力来肃清根深蒂固的错误可能是无望的；但是防止错误发展、制止主张错误的人的人数增加和制止前所未闻的邪说的流传，这些难道不是政权的责任吗？那些被委托照管社会福利或者那些由于他们的地位或才能而有资格提出恰当的规章以供社会采纳的人，难道能够纵容这种放肆和有害的见解的散播，听其破坏社会秩序和道德的根基吗？纯朴的思想和没有为诡辩所迷惑的认识能力永远是道德高度发展的民族的特点；难道政权不应该竭力防止同这些特点相反的品质的侵入吗？拥护道德正义的人就是这样一直担心着不信宗教和宗教上的放任主义的主张有所发展。老加图① 就是以这种忧郁的心情看待那种已经败坏

① 老加图(公元前 234—149)，古罗马的政治家。——译者

了希腊的似乎有理的烦琐哲学输入到自己的国家的。"①

这些推理使我们产生了几套想法。其中最重要的可以帮助我们发现老加图和其他一些人的错误，这些人都是热心的但却是犯了错误的道德宣扬者。使人善良，并不需要无知。如果需要，那么我们就应该作出美德乃是欺骗的结论，我们的义务也就应该是从它的束缚中解放出来。发展智力并不会腐蚀心灵具有牛顿的全部知识和莎士比亚的全副天才的人，并不会因此就是个坏人。值得老加图忧郁的不仅是缺乏善心，也是缺乏具有远大眼光的人。科学和智力培养的发展，在某种程度上，很象把运转失灵的机器拆成零件，目的是为了把它重装起来以提高它的使用价值。一个知识浅薄和怯懦的旁观者可能对那位拆机器技师的大胆，对那乱七八糟一大堆轴针齿轮感到可怕，并可能认为当然除去破以外不会有什么结果。但是他一定会出乎意料。思想的自由飞翔正是这样成为最高智慧的前奏，而在牛顿的发明以前也必然会有托勒密②的梦想。

这样做的结果不能不是有利的。否则，思想就不成其为思想了。如果说是不停地发展智力，最终会导向疯狂，也许比说它会导向罪恶更有些道理。只要听凭研究继续前进，听凭科学进步，我们的学识就会不断增长。难道我们能够了解一切别的东西，而一点不了解自己吗？难道我们会在一切别的问题上都眼光清晰

① 读者应该把这段话看作是反对者的言论。事实上，最著名的希腊哲学家，跟所有其他教育家的不同之处，就在于坚持遵守他们所给的教导上。

② 托勒密（第二世纪），古希腊和埃及的天文学家、地理学家和数学家，宇宙的地球中心说的创始者。——译者

而敏锐，而在人的问题上却不能提高我们的洞察力吗？罪恶到底是同智慧联系最密切，还是同愚蠢联系最密切呢？人类在不断增加智慧的同时怎么能不在自己该做些什么的问题上提高认识呢？一个人，如果没有被过去残存的错误认识所蒙蔽而清醒地认识到某一行动是他所应该采取的，认识这对自己的利益和公共利益最有利，当时做起来感到最愉快，将来回忆起来感到最满意，又最符合理性、正义和事物的本质，那么他能够不采取这样的行动吗？一切同超人和神的性质有关的理论，虽然有许多错误，然而在这些问题上都推理得很正确，并且教导人们说，获得智慧和知识不会导致邪恶和残暴而是会导致善良和正义。

其次，如果我们想一想惩罚的性质，那么为了人们的见解和论点而对他们加以惩罚，这种做法的不公正就可以看得更清楚。惩罚乃是一种威慑手段，因此，如果所使用的强力同曾经发生的对人身施加的暴行有直接的相互关系，那就可以承认它有时候是正当的。但是错误见解和不正当的论点，其性质则完全与此不同。有人说谎吗？看来最必要的办法莫过于用真理来加以对抗。他用诡辩来迷惑我们吗？只须让理智发出光芒，他的欺骗就会消灭。如果他只使用辩论、谬说和歪曲，我们就应该只用辩论来对付。

为了能够正确估计惩治异端的法律的价值，我们可以假定一个国家充分制定了这种法律，并且看一看它的结果。这种法律的目的在于防止人们抱有某种见解，换句话说，防止他们以某一种方式来思考。什么能比企图限制思想的微妙活动更为荒唐呢？企图在自己身上限制这种活动的人，会失败多少次呢？此外，这方面的禁令和威胁常常会给思想的好奇带来新的活动。我想也不许想这

类的事情：上帝并不存在；摩西和基督的那些惊人奇迹从来没有发生过；阿塔纳修斯①教义的那些信条是不正确的。我必须闭上眼睛，盲目地相信我的祖先认为神圣的一切宗教和政治见解。这在一切情形下都是可能的吗？

还有一个理由，诚然是很平凡的，但是它的平凡更可以证明它的正确。斯威夫特说："应该准许人们自由思想，但是不许他们传播自己的有害见解。"②对这个问题的显而易见的回答是："我们十分感谢他，即使他想惩罚我们的异端，只要是隐藏着的，他又怎么能加以惩罚呢？"要想惩罚见解是可笑的：如果我们愿意的话，我们对于我们的结论可以不谈；至于产生那些结论的一系列思想更是不可能不是无声的。

"人们如果不能因为他们的思想而受处罚，他们可以因为道出那种思想而受处罚。"不对。这是同样不可能的。你将用什么理由来劝说国内的一切人都以告密为职业呢？我把肺腑之言都告诉了我的亲密朋友，你能用什么理由来劝说他离开我以后，立刻到法官那里去，使我为此而被投入宗教法庭的监狱呢？在企图这样做的国家里，会发生一种经常的斗争，政府尽力刺探我们的最秘密的交往，而人民则被激起来对抗、躲闪并咒骂他们的监视者。

但是这一部分内容所提示的最有价值的问题在于：假定这一切全都做到了，我们对处在这个环境里的人民该当怎么看呢？虽然这一切不能全部做到，但是可能做到相当大部分；胎儿虽然不能

① 阿塔纳修斯（卒于373年），亚历山大利亚的主教，他的信条是三位一体、基督的化身和赎罪。——译者

② 见本篇第一章。

消灭，但也许可以防止它发育成长。假使主张建立一种制度去限制舆论所根据的理由，是出于对人类美德的善意关怀和为了防止人类的堕落，那么究竟能不能达到这个目的呢？我们不妨对比一下：一个国家的人民对于他们认为正确的事情敢想、敢说、敢做并且不受任何阻止他们走向正确道路的虚伪动机的束缚，另一个国家的人民对于人类所探讨的重要的问题则不敢说、不敢想。有什么情况能比这种怯懦更加卑鄙呢？思想遭到这样破坏的人能够有什么崇高的理想么？这种最卑鄙的奴隶状态能够成为人类真正完美的境界吗①？

另外一个理由虽然常常为人所乐道，但仍然是值得一提的。政府并不比这个人更不容易犯错误。如果前面已经讲过的那些理由②里边包含着一些真理的话，那么，国王的内阁和国家的议会在它们的结论上很少有可能象坐在书房里的理论家们一样地正确。但是，抛开可能性的大小问题不谈，根据人类天性的原则，我们可以认为，并且已经事实证明，内阁和议会在彼此的见解上可能是并不一样的。有什么宗教制度和政治制度未曾受过国家权力的保护呢？因此承认这种保护的权力，不仅会给予政权一种权利把某种见解强加给被统治者而且会使它得以强迫被统治者接受任何的各种的见解。非基督教和基督教，穆罕默德、佐罗斯特③和孔夫子的宗教，君主政体和贵族政体，它们的各种形式，都同样值得在人类中永久保存下来吗？难道改革真是人类的最大灾难吗？难道我们

① 参见本书第一卷第二篇第六章。

② 参见本书第五篇第二十三章。

③ 佐罗斯特（公元前1000年左右），古波斯袄教的创始人。——译者

永远不应该希望进步和改革吗？难道任何政权变革和宗教改革所产生的都是利不多于害吗？任何一种为取缔异端作辩护的推理都不能不归之于这样一个奇怪的原则：认识真理和采用正确的政略原则乃是与人类的幸福毫不相干的事。

这里用来反对强制取缔宗教异端的论证也同样适用于反对强制取缔政治上的异端。一切肯动脑筋的人一定会首先想到的情况是：永远不许审议的、其优点必须经常歌颂而永不许我们过问究竟具有些什么优点的制度，算得上什么制度呢？禁止进行一切关于一个社会的法令规章是否适当的审查，对于这一社会是有利的吗？难道我们的讨论只许限于临时性条款上，而不许我们过问组织原则里是否有根本性的错误吗？理智和良知一定会使我们预感到这种神圣到不许审议的体系一定好不了，并且一定会使我们怀疑，这种经不起探询的眼光注视的一定有某些根本性的弱点。此外，虽然我们可以对宗教争论的重要性有所怀疑，但关于人类幸福同政治科学的进步有重大关系这一问题却不应该有任何怀疑。

的确如此，关于人们的见解目的就在于对他们所处的社会状况起根本性影响这一问题，过去曾经有人争论过，但在目前的人间事务情况下，已经是十分明确的了。我们不能再根据不知者不怪罪的借口来凡事加以宽容了。如果统治者现在还说，让那些无事忙的理论爱好者去争论他们的去吧，并且认为他们的争论肯定是同人类的幸福没有丝毫关系的，那他们就不仅是漠不关心而且是昏头昏脑。

民意是可以划入政治社会范畴之内的一种最有力的工具。荒谬的见解、迷信和偏见向来是篡夺行为和专制政治的真正支柱。

研究精神和人类思想的进步现在正从根本上震撼着长期以来把人类禁锢在奴隶状态中的那些堡垒。实际情况就是这样；在这个时代危机中，我们的统治者和维护社会安宁的人士将何以自处呢？

我们不是象过去那样，由于认为民意不重要而有时主张对它容忍；我们现在主张容忍，是因为相反的作法一定会包含着最可怕的灾难，是因为只有容忍才能给必然要发生的变化以一种温和而顺畅的性质。

近来，研究政治的人们所常常讨论的一个问题是：对于新的见解实行强制取缔是否实际可行。有人举出一些实例，说明这看来已经做到了。有人则冷酷而详细地计算过，为了达到这个目的，根据具体的情况，必须进行多少合法或不合法的谋杀，必须造成多少灾难乃至必须有多大和多长的战争。

为了反驳这种论证，我们可以指出：第一，如果说在有一些情况下，一种在传播中的见解似乎遭到了暴力的取缔，那么，在更多的情况下，使用这种手段却是无效的。看来要想使这种手段有可能达到目的，有关的见解必须仅仅是在一定的程度上为人们所接受而尚未超过那种程度。尤其重要的是：这种用来取缔一种见解的暴力必须是不间断的和带经常性的。如果象在这类情况下时常发生的那样，维护新见解的党徒在斗争中占到优势，那结果只会使仇恨和迫害交替发生。如果暴力稍一间断，我们就可以想见被迫害的一方将重新鼓起勇气，而整个的过程又将重新开始。任何人无论怎样认真主张取缔不同见解，如果他竟以为政权永远不会转移到别人手中，现在新采取的措施，将会毫无变化地一直采用到遥远的将来，那就未免荒唐可笑了。

第二，必须有一些有力的理由使我们十分惧怕新的见解占了上风的结果，我们才能同意采取这种严峻的取缔手段。我们所犯的罪行必然会是难以形容的，才能希望这种作法得以成功。为了人们的见解而加迫害，在所有各种暴行中乃是秉性率直的人所最难接受的了。在这种情形下，最容易遭到我们敌视的正是那些正直和有良心的人。他们最忠实于自己的见解，并且也最敢于面对那些见解可能给他们带来的坏处。他们很可能反对一切骚乱，秉性和平而善良，并特别受着爱国爱民的感情的支配。勇敢精神一定会教导我们用见解对抗见解，用论点对抗论点。当我们决心使用暴力压服一个不能说服的对手时，不论我们的动机如何，我们所干的必然是一种可耻的怯懦行为。迫害的结果会产生最卑鄙的恶行：在社会的一部分人当中造成一种恶毒的感情，教唆我们把自己的弟兄当作怪物，造成一种时刻准备进行毁灭的险诈复仇的精神；而在社会的另一部分人当中则引起恐怖、仇恨、伪善和虚假。即使我们最后达到了我们的目的，在这种残酷的清洗之后所遗留下来的会是什么样的人民呢？

第三，见解虽然能引起不可轻视的结果，但是只要它不遭逢非正义的暴力，也许永远不会起有害的作用。在已经建立起宗教自由的国家里，敌对的教派证明是可以采取和平的手段来进行争论的。只是在采取严峻手段的地方才产生仇恨。光是一种改良的希望可以唤起一种平静和持久的热情；必得有压迫和痛苦才使人们怨恨、急躁和凶残。如果我们迫害拥护进步的人士而未能达到目的，我们会担心有一种可怕的报复；但是如果我们任凭争论沿着正当途径发展而自己只致力于防止互相激怒，那么，不论结果如何，都必

然是既有好处而又顺畅的。

第四章　论效忠宣誓

所设想的优点含有非正义性——毫无用处。——例证。——其缺点。——诱人犯罪。——实例。——第二个实例。——效忠宣誓对自由主义者的影响——对严格主义者的影响。——结论。

上述关于对不同见解采取惩处办法的大部分论点，同样可以适用于宗教的和政治的效忠宣誓。如果我们已经证明，对于求知欲加以任何阻挠，对于一种见解给以任何权威性的支持来反对另一种见解，都是在本质上不公正和明显地违反社会利益的，那么奖励和惩罚之间的区别以及奖惩轻重之间的区别，就都不会对于问题的性质有什么改变。

丢开在前边讨论中①已经充分讲清楚了的宗教宣誓问题，让我们暂时研究一下很多开明人士认为正当而加以拥护的政治宣誓问题。“难道我们不应该进行效忠中央的宣誓吗？应该不向民族、法统和共和国的宣誓效忠吗？那么，我们怎样区别自由的敌人和自由的朋友呢？”

肯定地说，我们想不出一种实现这个目的的办法能够效忠中央的宣誓更为不道德和更为无用的了。严格解释起来强制人们实行宣誓的立法使用的是些什么语言呢？它对一种人说：“我们知道

① 参见本篇第二章。

你们是我们的朋友；我们承认宣誓对你们来说是多余的，虽然如此，但是你们仍然必须宣誓我们才好达到迫使那些居心不象你们那么无可怀疑的人宣誓的间接目的。”对另外一种人则说：“我们十分怀疑你们是敌视我们所从事的事业的；这种怀疑不是正确就是错误的；如果错误，我们就不应该怀疑你们，更不应该叫你们参与这种堕落的和无效的洗刷作法；如果正确，那么，你们或者会坦白讲出你们的不同意见或者不诚实地抵赖：如果你们坦白，我们将愤然把你们放逐出去；如果你们不诚实，我们将接受你们作亲密的朋友。”

说这种话的人所抱的希望太大了。义务和常识都要求我们要监视我们所怀疑的人，即使他发誓是无害于人的。我们反正必须采取预防措施来防止他言行不一致，这不是已经足以达到我们的目的而不必再叫他洗刷自己了吗？难道我们不把问题向本人提出，就没有方法看出一个人是不是一个可以委以重任的适当人选吗？一个非常危险因而不能听其自由的敌人难道不会从他的行为上暴露出他的敌意吗？又何必由我们费力地引诱他来做出一种抵赖的行为呢？如果他是这样一个狡猾的伪善者、使我们的一切警醒都不足以识破他，那么，他会不肯在自己的其他罪行之外再加上一项伪证罪吗？

无论我们强迫实行的宣誓，目的只是在于不予任用或在于给他更大的不利，它所造成的损害，仍然具有惩罚的性质。它把有关的人当作跟大多数同胞不同的社会败类，并且具有某种危害公共利益的品质。在一个有理性的人看来，人类的天性，除此之外是不可能再犯其他的罪行的①。社会有权谴责某一个人，例如在发生

① 参见第四篇第八章。

谋杀时，并不是因为他作了一件原来可以避免的事，不是因为他原已充分知道怎样可以成为更好的人，而却坚持做这件较坏的事。这是不可能的，因为每一个人都必然作他当时认为是最好的事。我们加以谴责是因为他的习惯和品质使他对社会具有危害性，如同一只狼或者一条蚜虫一样①。毫无疑问，不论是怎样一群人，也只能由于非常紧急的情况才可以为了一个人的见解而把它当作厌恶的对象。但是，假如现在承认这种措施是正当的，那么使被控不满于社会现存秩序的人宣誓洗刷自己，也不过是同让一个谋杀犯宣誓洗刷自己是一样有效的。这种措施的不公正可以从惩罚的性质上看出来。容许一个人随意向他邻人提出任何问题，至少在平常的情形下，这样做是可以的，而一般说来；他的邻人也有责任作出明确的回答。但是当你处罚一个人的时候，你就取消了他作为一个理性动物所应得的待遇，因而也就放弃了你自己换回同样待遇的权利。你要求他做一种无私的坦白而同时你却给他一种有力的动机来推动他抵赖并且用一种严重的伤害来威胁他以作为他忠诚老实的回报。

这些论证特别适用于一个处在革命状态中的民族，如法国人。我们也许可以从他们的革命中举出一个例子来说明宣誓和效忠通常所带来的有害的和诱人犯罪的作用。在1791年所有的人都必须宣誓“他们要忠于民族、忠于法统和忠于国王”。当他们的制度在一个新的基础上建立起来的十二个月以后，他们又作了第二次宣誓，宣布他们永远摒弃君主制度。这样，在什么意义上能够说他们

① 参见第四篇第八章。

已经遵守了他们的誓言呢？他们对上天的庄严表白如此变化无常，这在表白的人的思想上一定会产生什么样的影响呢？是有好处呢还是没有好处呢？

这就从宗教和政治宣誓效忠的虚构的好处引到了它们的真正的害处。第一个害处在于不可能以这样一种方式制定出一种宣誓，使它符合于被强制宣誓的人们的不同见解而又不会遭到合理的反对。在强制持有异议的英国教士以某些保留来赞成国教条文的法律被废止的时候，曾经企图制定一种完美的宣誓来代替被废止的法律。这个宣誓只是声明："在宣誓的人看来，新旧约全书里包括有上帝的启示。"当时人们认为，任何基督徒都不会对于作这个声明有所迟疑。但是，难道不可能虽是一个基督教徒却又怀疑所罗门的色情诗歌或者某些其他经书的经典的权威性吗？这一切原来就是以一种十分专断的方式选编在一起的。"但是，我还是可以宣誓的，虽然我认为新旧约全书包含有上帝的启示也包含别的一些东西——。"同样，即使可兰经、犹太教的法典以及印度教的圣书都加进去，我也都可以宣誓。一个人在最庄严的誓约上习惯于这样随便的结构，这会对他的思想产生什么影响呢？

我们不妨用同样的观点来检查一下法国的效忠中央的誓言，它宣布宣誓人决心："忠于民族、忠于法统和忠于国王。"忠于三个不同的，在各种情形下可能互相发生矛盾的利益，一眼就能看出来，这不是一个很合理的誓约。向国王宣誓效忠是否正当的问题，已经经过考验并且破产了①。效忠于法统是一种性质非常复杂的誓

① 参见第五篇第二章至第八章。

约，会使一切肯于认真思考的人感到恐惧。一套由人制定的法律，对于这样一个人来讲，不可能认为是完美无缺的。对于在我看来是不公正的法律，除去公开的暴力以外，我应该用一切方法加以反对；它越不公正，我就越应该不停地努力去争取加以废除。效忠于民族的誓言也同样是成问题的。我对正义的事业和人类的利益有一种最崇高的义务。如果民族从事非正义的事业，我对于这种事业效忠就是犯罪。如果它从事于正义的事业，我就有义务促其成功，这并不是我生来是其中的一个公民，而是因为这是正义所要求于我的。

可能有人说，关于法国的效忠中央的宣誓以及关于上述的宗教宣誓，可以采取一种含糊的解释。当我宣誓效忠法统时，我可能仅只是说：我赞同其中的某些部分。当我向民族向法统和国王宣誓效忠的时候，我也许仅只是说：我只是在这三种权威彼此协调以及它们全部符合人类的一般利益时效忠于它们。总而言之，这种含糊的解释的最后结果，说明宣誓的意义是："我宣誓，我相信我有义务去作一切我认为是正当的事。"谁能够看到这样对语言的滥用而不感到气愤和遗憾？谁能想到这样公开而经常向人类进行这种言行不一的教导，而不对它的后果感到惊心呢？

但是假定社会上某些人，脑筋简单和无知到这种程度，以至于认为：宣誓包括有一些真正的义务，而且并不就是他原已担负的义务，那么，这些人又会得到什么教导呢？他们会以恐怖的心情去听有人企图说服他们，他们对民族、对法统和对国王并不负有效忠的义务。这就好象他们听到一个人鼓动他们去亵渎圣物一样。他们可能会告诉那个人说，已经太晚了，他们不能自己倾听他的论点。

在他们开始吃惊以前，他们也许已经听到了很多的话，使他们以羡慕的心情来看待那个企图说服他们的人的幸福处境，这个人毫不惊恐地随便倾听着别人讲的话，能够任凭自己的思想自由飞翔并且无所畏惧地听从思想的指引的道路去探讨问题。至于他们自己，他们则已经保证在他的余生中绝不再进行思考了。在这种情形下要求坚守誓言当然是不可能的；但是一种绝不违背某种制度的誓言，在限制他们的有力的幻想和他们的思想的灵活性上能够没有影响吗？

当我们确信从废除君主制度和贵族制度可以得到最有利的效果而又保留这种卑劣的宣誓制度，以至于在一般人类的认识上颠倒了正义和非正义的根本区别时，我们其实可悲地欺骗了自己。真诚对于人类幸福的重要性并不亚于平等。经常向人们提供狡猾和伪善动机的统治制度，对于理性的敌视并不亚于有阶级和有世袭爵位的统治制度。如果没有成文法教唆人们必须说谎和伪装，我们很难想象：人们竟然不能很快地变得心地坦白、语言明确和行为率真。同时用任何语言也难以形容出从真诚的普遍实践中一定会产生出来的无穷无尽的利益。

第五章　论就职宣誓

就职宣誓。——其荒谬之处。——其后果是不道德的。——证人宣誓——危害较小。——坚毅磊落的人对于宣誓的见解。——其根本特点是：——不老实的——伪善的。——宣誓的特定的性质。——为宣誓制度所假定为正确的抽象原则。——宣誓同这些

原则的矛盾。

证明效忠宣誓不公正的同样理由，可以普遍适用于一切就职宣誓。如我不宣誓而就职，我的职责就会怎么样呢？强迫我举行的宣誓能使我的职责有所变化吗？如果不能，那么，这种强制行为本身不就是无形的说谎吗？这种谎话对于多数有关的人会没有有害的影响吗？判断我会忠实履行我的职责的真正职责是什么呢？当然是我的经历，而不是我可能被迫作出来的任何表白。如果我的经历是无可指摘的，这种强迫就是一种不应有的侮辱；如果我的经历不是无可指摘的，这种强迫就更不应该。

一个没有丧失判断力的人，对于成为近代欧洲国家历史，尤其是我们英国历史的特点的玩弄宣誓，是不会不予严重非难的。这是政权完成其机能的手段之一，使每一个人替自己来担保。这是立法者为了掩盖法令条文的荒唐无用而规定的办法之一，使各个人保证执行警察所不能执行的事。它一只手诱人犯罪，而另一只手又强加给人们不受此种诱惑的义务。它强迫一个人不只保证自己的行为，而且要保证他的所有下属的行为。它强迫某些官员（特别是教会执事）保证在人力所不能及的范围之内实行检查，并且替在他们管辖之下的人保证一定的行动方式，而这既不是他们打算也不是他们有权进行的。我们这个国家里经营必须纳税商品的一切大商人都被国家法律所诱使而甘犯伪证罪，捏造准许他经营业务所根据的条件。若干年之后人们对此能够相信吗？

只有一种宣誓还有待于研究。这种宣誓是反对其他一切宣誓的相当有头脑的某些人所拥护，这就是要求法庭上的证人所作的

宣誓。“这种宣誓肯定并不具有效忠宣誓和就职宣誓所具有的许多值得反对之处。证人的誓言并不要求一个人声明同意立法者准备使他接受的某种主张；而只要求他严肃地保证根据他对于事情的了解和用他自己的措辞所讲出的实情。誓言并不要求他对未来的什么事进行保证，因而也不要求他在决定今后行为如何上不得再作进一步的探讨；他只需要保证关于他所了解的过去的事情说的是老实话。”

这些理由只能减轻宣誓的害处而并不能把宣誓变成好事。世界任何地方只要有心性坚强和思想高尚的人存在，他们就会感觉到用宣誓来保证自己所说的话乃是一种堕落的表现。英国法律只是部分的和不完整地承认这个原则的威力，因此规定，普通老百姓应该靠宣誓来证明他们所说的话，但是对贵族就是在于一切其他情形下都特别被称作宣誓者的人，却在宣誓这件事上，只不过要求他们以荣誉为担保而已。理性能承认这种区别是公正的吗？

有什么事情比在法庭上宣誓更加充满着伪善呢？誓辞明白指出：“不能只根据你的话就相信你。”当人们在这最庄严的场合习惯地被人蔑视时，却很少有人能够出污泥而不受其染。这对于不善思考的人来讲，就好象在没有宣誓的情形下在日常的事务上可以完全放任自己有时不老实；我们可以十分有把握地断言：这是造成不真诚、搪塞和虚伪的最重要的原因。它把在日常生活中的老实与否看成是不必注意的东西。它假定人，至少在平民阶级中的人是不可以单凭他的话而让人信任的；而它这样假定的情况也就成为它必然要造成的后果。

此外，作为贯串在政治制度一切弊害当中的一个特点，它削弱

了道德原则的根本基础。我为什么必须对我在法庭说的话特别慎重呢？因为那特别关系着一个人的生活、清白的名誉乃至性命。现在，所有这些真正的动机都被人为的制度置于次要的地位；而我们之所以要说实话，只是因为政权在它认为应该举行宣誓，或者想到举行宣誓的时候，根据宣誓要求我们说实话而已。一切用捏造和人为的动机来加强道德义务的企图，最后都将证明只会起削弱这种义务的作用。

人在明白人之所以为人以前，是永远不会根据磊落的正义感和自觉的正直性——他们的最高美德——来行事的。一个曾经用誓言玷污过自己嘴唇的人，如果他后来还能体会到不受束缚的和纯朴的正直之美，他必须是在事先为道德教育彻底武装起来的人。如果我们的政治制度的创建者们在认识到人的美德和真正价值所从由产生的方式上，能象他们在巧妙地和不倦地发明贬低人类的方法上一半那样聪明，那么这个世界就不会是一个屠场而是一个天堂了。

我们不妨暂时放下关于宣誓原则的一般讨论而就其具体结构和这个名词的正确意义进行一些研究。首先誓词假定世界上有一个无形的统治者，并且我们向他祈求是正当的；一个人可以两者都加否认，却仍不失为社会的一个良好成员。我们所讨论的这种制度，把这个人放在什么地位呢？不过，我们不必在这些细小的问题上多费时间。——誓词的结构也当然承认本国的宗教制度而不管它究竟是什么样子的。

现在，在这种情形下，我们被教导用什么语言来同我们这样承认其存在的造物主说话呢？“求上帝和圣经帮助我。”这是一种邀

天罚的咒语。我祈祷他在我说谎时对我降下他的永劫不回的天罚。——我们真希望发明这种方式来使人们老实的人，能够把他的美名留传下来。他能够这样引诱人类来激犯上帝的恼怒以侮辱上帝，一定对于上帝有十分轻蔑的想法。如果认为我们的本分原先求他赐福，那么能够这样轻易去拿我们片刻的正直或者软弱来考验他能够降给我们的一切灾难，那一定是对上帝的一种最无耻的亵渎。

第六章　论诽谤罪

公开诽谤。——企图对讨论社会问题的方式做出规定是非正义的。——是怯懦的。——会引起骚乱。——私下诽谤。——主张加以限制的理由。——反驳。——1. 真话是应该讲的。——对于品行进行不受限制的考究所带来的良好效果。——反对的意见：言论自由会产生毁谤而不会产生正义。——反驳。——诽谤的前途。——2. 人应该学会真诚对人。——从教人不真诚产生的危害。——对诽谤的起诉自然使人们思想畏缩。——结论。

我们在研究政治和宗教异端问题时①，已经涉及到惩治诽谤法的一个项目；如果那里提出的理由可以被认为是正确的话，那么可以推论：对于有辱宗教和政治统治的任何著作和言论进行任何惩办都是不公正的。

① 参见本篇第三章。

要想为诽谤的界限找到任何道理充分的依据，或者制定出必须据以处理政治或宗教争论的规则，都是不可能的。当我认识到一个问题的重大时，就不能只让我进行逻辑推理，而不准我运用辩才；当我感到我与之斗争的理论是荒谬可笑时，也不能不让我使用一些会引起读者嘲笑的字句。禁止我使用我认为最能说明其是非曲直的方式来谈论一个问题还不如完全禁止我谈论它。你们告诉我说："你可以写文章来反对我们所拥护的制度，假使你肯用一种低能而无效的方式写的话；你可以随心所欲去调查研究，假使你在宣布调查结果时，肯注意抑制你的热情并防止把你的任何感情传达给读者的话这真是再专横也没有的公正态度了。"在同人类幸福有关的问题，感情是根本的。如果我不描写昏庸无道的悲惨后果，如果我不在人们思想中引起厌恶和激情，那我最好是完全丢开这个问题，因为我那样就等于出卖我声明要拥护的事业。此外，那些关于诽谤界限的规定，对于持反对意见的人原是不合理的，所以会成为执政党把持和多行不义的工具。除去那些无用的推理以外，任何推理在执政党看来都是不择手段的。如果我的话说得生动有力，他们就会判定我是煽动；如果我用朴素平凡然而却尖锐的语言来描述应该指摘的行为，他们又会高呼我是在开玩笑。

如果为多数人所赞成和为高尚的人所维护的真理，在同虚伪对阵时竟然证明不是对手，那未免是一件真正可悲的事情。凡是经得起考验的东西，都不需要惩治条例的支持，这是不言而喻的。在我们的对手用尽辩才并且挖空心思来迷惑我们以后，真理会讲出简明有力的道理，只要各方面都不受强力的影响，是不会战不胜敌人的诈术的。只要拥护真理的人能有主张虚伪的人一半的警

惕，谎话就会很快地消灭。因此你们如果说："我们懒于同你讲道理，所以决定使用强力叫你闭嘴。"这肯定是一种所能提出来的最不能登大雅之堂的理由。只要反对正义的人仅限于说理，那就没有值得真正担心的理由。等到他们开始采取暴动和骚乱行为时，再使用武力来反击还是来得及的。

但是有一种诽谤似乎应该分别对待。诽谤或者局限在对宗教或政权问题上的某种说明，或者完全不以说明为目的。它的目的可能是号召大群的人集会作为采取暴力行为的第一步。公开诽谤是利用一定的书面形式对于某种现存制度是否明智进行抨击；不可否认，冷静而严肃地揭露这种制度的非正义性可以跟最可怕的暴乱同样地摧毁这种制度。但是动嘴动笔乃是促进人类社会改变的正当而合宜的方式，而暴乱则是不正当和可疑的方式。所以在具体准备组织暴动的情形下，国家的正规武力看来是可以合法的进行干预的。但是这种干预可能有两种。它可以对一切暴乱集会采取预防措施，它也可以为了扰乱社会治安的犯罪而传讯某一个人。第一种似乎是十分可取和明智的，如果很机警地加以运用，也许会在几乎一切情形下都达到目的。事先做好坚定和明确的说明注意避免不必要的刺激和暴力以及在紧急的情况下适当地展示实力，都可能在这些微妙的危急关头，使政府转危为安。如果社会上那一部分清醒而有决定性力量的群众不反对骚乱和暴动行为，那一定是一种很不寻常的场合。第二种，即要个人对这种行为负责的办法是比较性质可疑的。公然宣布其目的在于引起直接暴乱的诽谤，和以最大的自由来讨论任何制度的一般优劣的出版物，是完全不同的，因此是完全可以用不同规章来对付的。这里的困难

在于对惩罚的一般性质应该如何认识。惩罚是人类天性所厌恶的东西，即使不加立即废除，也应该尽可能地少于使用①。在诉讼案件中，各种意见以及实践都一致承认犯罪意图和明显的犯罪行为之间的区别。仅就预防而言，在许多情况下，前者应该受到社会制裁并不亚于后者，但是关于犯罪意图的证据往往是以一些可疑而细微的情况为根据的，维护正义的人对于在这种不可靠的基础上决定采取严重步骤是会感到有所顾忌的②——这些关于煽动暴乱的设想，稍加变动也可以适用于写给私人的煽动性信件。

我们已经讲过惩治诽谤的法律分为两部分：对社会体制和措施的诽谤和对私人品行的诽谤。愿意承认前一种诽谤应该不受处罚的人，往往主张对于后一种诽谤加以谴责和处罚。本章下文的任务就在于说明他们的这种判断乃是错误的。

我们必须承认他们的判断所根据的理由是既孚众望而又能打动人心的"身外之物没有比一种清白的名誉更具体更有价值的了。我的财产，不论是动产或是不动产，是根据社会惯例取得的。它的价值大部分都是从一种堕落的幻想中产生的；如果我是相当聪明而淡泊的人我就不会认为剥夺去我的财产的人对我造成多大的损害。而伤害我品德的人则是可怕得多的敌人。如果我的同胞认为我是没有节操和不诚实的人，那定然是一种十分麻烦的情况。如果这种伤害完全是针对我个人的，那就不能轻易宽恕。如果我对于社会上的轻侮和憎恶没有感觉，那我一定是缺乏一切正义感的。如果一种诽谤夺去了我所爱的朋友并且也许不给我留下一个可以

① 参阅本书下一篇。

② 参阅第七篇第七章。

寄托感情的人，而我竟毫不动心，那我也就不是个人了。但是还不止此。破坏我的品德的同一个打击，即使不毁掉，也会极度削弱我所能起的作用。如果我的动机永远被人误解，那么我想要用我的善良意图和我的才能来帮助别人都将会是徒劳无益的。人们不会听信他们所轻视的人的论点；他会终生不被人理睬并且在人们回忆起来还要遭到唾骂。这种比抢劫甚至谋杀更严重的伤害，我们除了认为应该给予处罚以儆效尤之外，还能作出什么结论呢？”

对于这种说法，我们可以说明两个原则的方式来加以反驳：第一，真话是应该讲的；第二，人应该学会真诚对人。

第一，真话是应该讲的。如果只许我从一个角度来谈论一个问题，怎么能做到这一点呢？这里的情形跟宗教和政治体制的情形恰恰相同。如果我们只能听到对现状的赞扬而不许任何人提出反对的意见，我们可能陷于麻痹自满却永远不能变得聪明。

如果给人类的轻率举动和错误盖上一层偏爱的纱幕，就很容易看到，美德和邪恶二者谁会胜利。邪恶所最感恐怖的无过于暴露于众目睽睽之下。与此相反，对于崇高的美德，唯一值得给它的奖励就是把它的优良本质在世人面前加以朴素而不加修饰的宣扬。

如果对于学术研究进行不受限制的讨论，对于人类有最重要的意义，那么，对于品德进行不受限制的考究也是同样应该加以培养的。如果关于人们的性格和行为都普遍地直言无隐，绞架和刑车就可以从世界上绝迹。无赖汉的假面具撕开了以后，他就不得不转变为诚实以求自保。不但如此，任何人也就没有机会变成无赖汉了。真理会在他第一次踌躇不定的尝试后面跟踪着他，而社

会的非难会在他开始活动的时候就会把他阻止住。

现在有许多被认为是有道德的人，对于象这样一种大胆的设想都会感到心惊胆战。他们的懦弱和无能会被暴露。他们的无能产生于现在民族风尚和政治制度在个人行为上所赋予的不幸的机密性。如果无保留地讲真话，就不会有这样的人存在。如果人们没有掩饰自己的希望，如果他们处在十目所视十手所指的情况之下，他们就会采取明确果决的行动。一个人如果肯定是在被人考察着，肯定自己会受到明智的估价和应得的待遇，他就会如何豁达豪爽？那些现在性格十分软弱的人将逐渐变得坚强起来。他们会觉得自己经常被一种可喜的巨大力量推动着去采取更同他们的外行相称的生活作风。

对于这种设想也许有人反驳说："这当然是一幅美妙的图画。如果人人说真话，其后果无疑会是再好没有的；但是这种期望只能看作一种幻想。"

并非如此；发现个别人的真实情况和发现一般真理可以采取同样的即讨论的方式来实现。从不相调合的说法中，可以产生正义和理性。人类对于任何具体问题想得很多的时候，最后一般都能想得很正确。

"那么，可以认为人类能自动地认识到不宜于也不应该进行诽谤吗？"是的；诽谤现在之所以能欺骗人并不是由于其固有的力量，而是由于所受到的限制。从地牢带到阳光下面的人不能准确地辨别颜色；但是没有受过禁闭的人在这方面就并不感觉困难。目前人类的状况就是这样的；他们在使用判断力上没受过训练，因此就不善于判断。最不可信的话现在也能造成深刻的印象；但是到那

时候，人们会习惯于研讨人类行动的各种可能性。

如果把一切对于出版和言论自由的限制都取消，如果鼓励人们尽量公开地宣布他们所想的一切，也许所有的刊物上最初都会充满毁谤和中伤。但是正是由这些报道的各不相同，它们就会自相抵消。即使谎言成功，一个人也不会成为社会一致迫害的对象。短时期之后，读者就会习惯于分析而获得辨识能力。他或者是从内容的荒谬上识破谎言，或者至少是除了能够提出证据以外，他不会给与这种谎言以更多的重视。

诽谤也象一场其他人间事物一样，如果不受政治制度的有害干预，不久就会自行败露。诽谤者，或者说进行没有根据的毁谤的人，不是完全捏造，就是多少有点自信，但他所掌握的证据却并不能使他具有这样的自信。在无论在哪一种情形下，他都会受到社会裁判的适当惩罚。他必将自食其果。他不是被人看成一个恶意的诬告者就是一个卤莽的指摘者。在一个一切都无法掩盖的状态下，匿名毁谤几乎是不可能的。但是如果有人企图这样做，那也会是毫无意义的，因为在一个没有任何正确合理的理由来隐藏真象的地方，隐藏的企图就会证明动机的卑鄙。

其次，不应该用强力制止私人诽谤，因为人们应该学会真诚对人。没有任何一种美德比表里如一更加重要了。一个人习惯于说他明明知道的假话，或者掩盖他明明知道的真话，必定处于一种不断堕落的状态之中。如果我有具体的机会看到任何人的邪恶，正义不会不使我懂得应该去训戒他的错误，并且去警告那些可能为他的错误所伤害的人。虽然我也许不能完全证明他的邪恶而使他成为受到法律惩处的适当对象，但是我可能有十分充足的理由说

明他是一个恶人。当然，不能不是这样，因为我应该按照他所作所为来描述他的品行，不论是善良的、邪恶的或者还是说不清楚的。如果一切的人都公开说出自己的想法，不清楚的情况会立刻消失。这里同朋友间的来往一样：及时的解释一定会消灭争执；如果我们没有猜想别人邪恶的习惯，误会就不会扩大。

取缔私人诽谤的法律，正确地说，就是限制人们真诚对人的法律。这种法律在究竟应该遵从个人的正确判断力还是一种肤浅的社会意识之间造成一种冲突；使美德的原则陷于模糊，使人们对于是否应予实践漠不关心。这就是我们经常看到的政治制度所造成的后果之一：道德成了不能肯定和值得怀疑的对象。互相矛盾的行为准则彼此争着要我加以选择，而我必定会对它们全都抱冷淡态度。当我不能认识到善良和正义都包括些什么的时候，我怎么能对它们充满非凡的热情呢？其他法律所制裁的对象是属于不常发生的行为。但是诽谤法却篡夺了指导我履行日常义务的职权，并且经常用处罚的灾难威胁我，就会使我在习惯上成为懦夫，不断为最卑鄙和最没有原则的动机所支配。

在这种情形下勇气比什么都重要，要敢于说出一切，说出来就可能对幸福有利。需要我们有坚定的决心才能采取的行动是不多的；但是我们应该经常珍惜语言。一切道德家都能告诉我们，道德主要在于“慎言”。但是人们早已反其道而行之。要我们做的不是研究应该说些什么而是考虑我们应该掩盖些什么。要我们做的不是“多行善事”的积极的美德而是要我们相信：人类的主要目标是不作恶事。用心向我们灌输的原则，不是刚毅不屈而是美其名为谨慎的奸诈和狡猾。

我们不妨比较一下，我们惯常来往的人的品格和人们应该也是将来一定会具有的品格。在一方面我们看到一种经常的戒心，这种戒心使我们在锐利的眼光面前畏缩不前，使我们把内心的真实情感千层百裹地隐藏起来，使我们不愿接近那些我们认为惯常会了解我们的内心和会把它说出来的人们。我们这种品格只是人类的假象，外表也许美观，但却缺乏实质和灵魂。我们什么时候才能达到真象的境界，那时的人由于思想坚定和行为勇敢而成为名副其实！刚毅不屈一定能使人不为爱或威胁所动，使他心安理得，并且使他习惯于随时都乐于帮助和启发别人。因此一切有利于刚毅不屈的事情，都必然具有不可估计的价值；而一切教人虚伪的东西，我们都应该最彻底地加以反对。

在诽谤这个问题上，还有一件重要事情值得一谈。那就是一切人都习惯于用真理这唯一的解毒剂来对抗虚伪时会产生什么有益的效果。虽然有人费尽气力搜集的那一切理由来支持惩办诽谤，但是一切具有独立见解的人都会感到这些理由总是不充分的。一个无罪的人和一个有罪的人用来抗辩的方式，可能是相反的；但是惩治诽谤的法律却把它们混为一谈。意识到自己正直并且没受过不良政治制度的影响的人，会对自己的对手说："你可以随便发表什么反对我的东西，真理在我这方面，我会使你的曲解破产。"正义感和节制一定不容许他说："我要使用对犯罪者使用的唯一适当手段，我要强迫你住口。"一个人在愤怒和急躁情绪的推动下，可能对攻击他的人起诉；但是他可以相信，社会，作为公正的旁观者，对于他的行为不会有什么好感，他们在这种情形下的感情可以这样加以概括："怎么！难道他竟不敢叫我听到反对他的话！"

尽管对正义可以从不同角度加以研究，但主张正义的论点，总是不会有出入的。这里可以提出来的优点，和前面所提出来的完全一样，即促进主动性和坚毅精神。而一切虚伪的政治制度都趋向于使人类思想迟钝和麻痹。如果我们习惯于除去在毫无疑问应该使用强力的场合以外，不依靠社会的或者个人的强力，那么我们就会接近于尊重理性，因为我们会认识到它的力量。在一个用法院传票或者挑战来回答我的人和一个只用真理的武器来回答我的人之间，其区别会有多么大呀？后者知道只有用强力来对付强力，而对付言论也只有用言论；他不屑于首先破坏和平反而使自己成为理亏的一方。一个做到这一点的人——如果不是因为社会的堕落习惯的影响这原算不得什么勇敢的——敢于用神圣的真理武器在平等基础上来对抗一个只有虚伪这个脆弱武器的对手的。他会运用智力；并且知道一定会挫败用来中伤的那些浅薄的理由。他是坚定的，并且知道朴素的陈述，每一个字都是绝对真诚的话，将会说服一切旁观者。如果我们习惯于相信真理是一种软弱无力的累赘，那么期待培养真理就是荒唐可笑的。如果我们知道真理坚如盘石并将永世长存，忽视真理也就一定是不可能的。

第七章　论宪法

宪法和一般立法的区别。——前者应有的所谓永久性——不符合人类的天性。——错误的根源。——评论。——永久性说的荒唐可笑。——没有价值。——制定宪法所采取的方式。——宪法并不比其他法律更为重要。——各地区以什么方式宣布同

意。——要求这种同意的原则的可能后果。——会减少宪法的条文——下放立法权——并逐渐造成法律的消亡。——反对的意见。——反驳。

摆在我们面前的一个对舆论进行政治监督有密切关系的问题涉及到最近为人所宣讲过的关于宪法问题上的一种学说。据说："一切正常的国家的法律都自然分成两种，即根本法和临时法；也就是说：目的在于分配政治权力和规定据以处理公众事务的永久形式的法律和经过已经建立的各种权力机构的审议而产生的法律。"在首先确立了这一区别之后，又进而推论说："这两种法律的重要性是十分不同的，因此第一种法律在产生时比第二种法律应当具有更大的严肃性并且应当宣布不能轻易修改。"1789年的法国国民议会把这个原则推向最大的极端，并且似乎想要规定出一切想得出来的保证以使他们所起草的文件万古长存。不论根据什么理由，这部宪法在十年内，是动不得的；对宪法所作的一切修改，必须为连续两任的普通的国民议会认为是必要的；经过这些手续以后，还必须选出一个修订宪法的议会，而这个议会还不得在任何没有事先指定他们考虑的问题上进行修改宪法。

不难看出，这些预防措施乃是直接违反本书中所提出来的原则的。"为了全人类，为了千秋万代！"是这个国民议会工作的座右铭。刚刚从一个绝对君主专制制度的黑暗统治下解放出来，他们就要给未来的世世代代规定出明智的教训。他们似乎做梦也想不到后世子孙很可能会到达的那种智力的完善和进步的顶峰。前面已经讲过，人类的正常状态是他们的见解不受永久清净无为主义

的束缚，而要能变化和不受限制，易于接受日益增多的观察和经验所给他们的影响，因此，最不受永久性原则影响的社会形式，看来是最适当的。但是，如果关于本问题的这种观点是正确的，那么，那种认为应该赋予任何政府的所谓宪法以永久性和使一种称作根本法的法律比另外一种法律更不可改变的观念，其依据一定是出于误解和错误的。

这种错误大概最初产生于我们看到在整个文明世界中建立起来的各种政治垄断的形式之中。首先统治除去根据人民的选择是不能公正地产生出来的；或者更准确地说，其各项安排应当根据人民对公平和真理的普遍理解来加以调整的。但是我们看到政权现在不是全部就是局部地由一个国王或者一群贵族来管理的；因此我们有理由说：这些当权派所制定的法律是一回事，而他们的存在所依据的法律又是一回事。这种制度，实际说来，一切排他性的制度，给我们提出了一个矛盾，其性质是难忘的，解决起来却是困难的。如果一个民族的偏见决定性的主张要一个国王或者一群贵族，那就似乎不可能说，一个国王或者一群贵族不应该构成他们的政权的一部分。但是，在另一方面，你一旦承认这种排他性的制度，你就违反了你所以承认这种制度的目的，并且剥夺了人民的意见的真正作用。

如果我们从来没有看见过专制的和独裁的政权形式，我们也许永远不会想到要把某些法律从法典中抽出来而名之曰宪法。当我们看到某些个人或者某些人的集团对一个民族的事务行使一种排他性的监督权的时候，我必然要问，他们是怎样得到他们的权力的，而回答一定是：根据宪法。但是，如果我们在国家里看不见除

了人民的权力以外的任何权力存在，而人民有一群代表和一定数目的公职人员代理他们办事，并且可以由他们随意纠正和更换，那么就不会发生人民怎样得到这种权力的问题。

一个著名的反对近代欧洲政府的意见是："它们没有宪法。"①如果把这种意见理解成为：它们没有称为宪法的成文法，它们的宪法是逐渐产生的而不是一次产生的，那么这种批评似乎就是属于字眼上的而没有根本的重要性。在任何其他意义上，我们就要怀疑这种说法等于一种赞扬，而且肯定是他们所绝对不应该得到的赞扬。

回头再谈一谈永久性的问题。不论我们承认还是反对宪法和普通立法之间的区别，以下的看法总是真实的：一个国家修改宪法的权力，从道理上讲，是必须严格而普遍地跟宪法同时存在的。永久性的说法在这种情形下就成了最大笑话。那就等于对全国说："你相信某些事是应该做的或者是目前必须做的吗？我们保证在十年之后完成。"

这种理论的愚蠢可以用以下的两难论来对之作进一步的说明，虽然进一步的说明是并非必要的。一个国家的人民不是应该按照他们自己对正义和真理的理解来统治，就是不应该这样统治。后一种说法，除非根据公然的暴政的原则就不能为人所承认。但是，如果第一种说法是符合实际的，那就无异于对全国说："你在九年前选择的政府是合法的政府，而你们现在的意见所能同意的政府是不合法的；"而这和坚持要他们接受他们最遥远的祖先甚至其

① 参见潘恩：《论人权》。

中最专横的篡夺者的意旨的统治，是同样荒谬可笑的。

以寻常形式选出来的国民议会是十分有可能对于修改根本法和修改任何最不重要的立法具有同样的资格的。除非是在仍然保存一部分君主制度和贵族制度的国家里，这种职权也许永远不会有什么危险；而在这种国家里，永久性的原则也一定会被发现是防止这种危险的十分无力的解毒剂。这个问题上的正确原则应该是，任何国民议会，即使是以空前的严肃性选举出来的，也没有资格强行制定任何违反公众的是非标准的法令规章；而一个公正地产生出来的十分寻常的权力机关也有资格来把全国舆论所要求的修改顺利通过。宪法和一般问题之间的区分，在实践中将永远是使人难以理解和讨厌的。比较经常出现的国民议会往往会发现在企图做最有利于国家的事情上感到踌躇，担心他们会侵犯了宪法。在人民习惯于平等的想法而政治的垄断不为人所容忍的国家里，任何国民议会也不会企图作出对宪法有害的变更，人民更不会甘心受害而且也一定有办法很容易地在不会十分妨碍社会安宁的情况下避开这种危害。在这个问题上理性告诉我们的是："给我们以平等和正义，但是不要给我们宪法。让我们毫无拘束地根据自己的判断并且随着我们理解力和知识的进步程度来不断改变我们社会制度的形式"。

在法国国民议会开始执行职务时(1792 年)，关于这个问题在法国最流行的见解是：国民议会的任务只在于提出宪法草案，然后交各地区通过，并且只是在经过如此通过之后才能成为法律。这个见解现在值得认真加以探讨。

关于这个问题，我们首先想到的是：如果宪法必须容许各地区

修改，那么一切法律就都应当经过同样的手续，这里所谓的法律是指一切适用于可能发生的具体情况的一般原则的声明，甚至可以包括应付一切个别紧急情况的条文在内，只要这种情况在时间上容许作这种修改。如果认为法律条文的重要性是递减的，即从根本法到一般法律，从一般法律到具体规定，那就是错误的。历来组织得最完善的立法机关也可能通过最不合于正义的法案。一项旨在反对改变议会组成的法律，比一种把全国代议机关的任期从二年改为一年或者三年的法律对于社会福利有更大的危害。捐税已经证明是一种行政机关的规定而不是一种立法[①]；但是一种十分苛刻而不平等的捐税，其危害并不亚于任何一项可能设想出来的立法。

可以进一步指出，要求各地区通过某些宪法条文，不论条文多寡，这种通过都将随着为达到这一目的而采取的方式的不同而成为真正的或者是骗人的作法。如果要求各地区只用一种简单的赞成或反对来决定这些宪法条文，那就是骗人的。任何人或者任何集体在运用他们的智力时，都不可能以这种方式来决定任何复杂的制度。情况往往是：有些事情是他们所赞同的，有些是他们所不赞同的。另一方面，如果把这些条文交给各地区作无限制的讨论，那么这个过程一经开始，就难以预料何时能够终结。某些地区将反对某些条款；如果修改这些条款以获得他们的通过，很可能这种用来讨好社会上一部分的改动会使这项法律不易为另一部分人所接受。我们怎么能够得到保证这些抱着反对意见的人不会为自己

---

① 参见第五篇第一章。

建立一个单独的政府呢？可能提出一些理由在企图说服少数地区向多数地区的意见让步，但这些理由绝不会象有时在特定的议会上提出来说服少数成员作这种让步的那些理由那么明确而有力。

在实际采用任何特定原则时，我们无论如何都应该彻底理解这个原则的意义并且看到这个原则必然导致的结论。这种地区同意的原则可能产生的直接后果（也许经过一种健康的逐步发展的过程）乃是一切政权的解体。拥护这个原则的人们正是那些同时拥护一个大帝国的彻底的立法统一的人们，还有什么能比发现这种情形更加可笑呢？这个原则跟个人判断原则是建立在同一个基础上的；随着个人判断的原则影响人们思想的程度，我们也许可以期待他能推翻社会以集体资格来采取行动的可能性。国民代表的最重要决议应该受他们所代表的各地区的批准和否决，正为了同样的理由，各地区本身的决议，只是在有关的个人批准这些决议的情形下才能象实际所许可那样尽快地交付实施。

这个原则的确立如果是真正的而不是骗人的，它所产生的第一个后果一定是宪法被缩减到只有很少的几项条款。一部十分复杂的法典要获得许多地区的审议批准是不切实际的，而且这种不实际很快就会表现出来。实际上，一个完全或者局部地为一种政治垄断所统治的国家的宪法必然是复杂的。但是，在注定由人民自己管理的国家里有什么复杂的必要呢？这种国家的全部宪法不会应该超过两条：第一是按照人口把全国划分为若干相等部分的安排；第二是规定选举一个国民议会的确定期限，还不必说，后一条也很可能是不必要的。

由我们讨论的原则所产生的第二个后果是这样的：我们已经

看到，把重要的立法条文提交各地区审议，其理由跟把宪法条文本身交由各地区审议的理由是同样有说服力的。但是经过几次这样试验以后，我们不能不感觉到，把法律送交各地区审议的这种方式，除非在对普遍安全十分重要的情形下，乃是一种不必要的迂回程序，所以不如尽可能准许各地区在没有国民议会的干预的条件下制订自己的法律。在上一段里我们讲到一个帝国的宪法，例如象法国的宪法，可以被限制在很狭窄的范围之内的时候，已经假定了这种后果是正当的。实际上，如果一个国家被分成若干适当的地区，各有向国民议会派遣代表的权力，那么，各地区根据自己对正义的理解来管理内部事务，看来是不会对全国性的事业产生什么不利的。这样，最初是一个立法统一的大帝国会很快变成为许多小共和国的一个联邦，具有一个全国性的国会或者近邻同盟委员会，以便在非常时期实现合作。大帝国和立法统一的观念显然是军事英雄主义时代的野蛮残余。政权越是交给人民，越是简化到教区管理制度那类性质的东西，误会和敌对的危险也就越接近于消灭。政治科学越脱去它现在的神密外衣，社会真理也就越明显，而各地区也就越容易服从理性的指导。

从同一原则所产生的第三个相当重大的后果就是法律的逐渐消亡。由各个地方的代表组成为广大领土上居民的唯一立法机关的庞大议会，一定会凭想象得出这样一种观念，认为要管理他们所代表的人民的事务是必需浩如烟海的各项法律的。一个大都市，受着商业竞争原则的影响，对于接受一大套关于细则和独占权的法律是不会踌躇的。但是，一个小教区的居民过着一种最适合于人类真正天性和需要的纯朴生活，不久就会怀疑是否需要一般的

法律。并且一定不会根据某些书面的原则，而是根据每一个具体案件的情况和需要来判断案情的。——这里只适于提一提这个后果，至于从废除法律所产生的利益，我们将在下一篇中详细研究①。

对于联邦制度，作为立法统一制度的一种代替，主要的反对意见是："联邦成员有可能摆脱他们对于全民事业的支持。"为了给这种反对意见一切有利条件，我们不妨假定："联邦的中心，象法兰西那样，是处在许多国家的包围中间，而各国政府都迫切地想用一切欺诈和暴力手段来镇压在这个邻国人民中间开始出现的热爱自由的傲慢精神。"即使在这种情况下，我们也可以相信，这种危险多半是想象中的而不是真实的。根据假定，国民议会不许使用强力来对付这些不满的地区，因此必须进行说服；完全可以看出，如果只许我们用说服这一种办法，我们的说服的力量一定会增加十倍。他们不能不非常明确而简单地说明独立自主的好处；不能不使一般人民相信，他们的意图只不过是要使一切地区并尽可能地使一切个人都能不受扰乱地追求自己的美好理想；并且在他们主持下，一定不会有暴政，不会有象从会议和法庭的猜疑中产生的专横的惩罚，不会有敲诈勒索，也几乎不会有捐税。我们不久将提出关于捐税的某些看法②。在一个已经从专制政治的根深蒂固的罪恶中解救出来的国家里，对于自由的热爱是不可能不广泛普及的。因此，拥护全民事业的人会是很多的，而不满的人会是很少的。如果有少数地区竟糊涂得情愿向压迫和奴役屈服，他们十分可能不久就会

① 参见第七篇第八章。

② 参见第六篇第九章。

悔悟。他们的背离会使更有觉悟和更勇敢的人更加积极努力。我想到拥护普遍福利的战士们会热情地宣布：他们需要的只是自愿的拥护者，那将是令人神往的。这样一个宏伟的原则不可能对他们的事业更有害，而不是更有利的。

第八章 论国民教育

支持国民教育的论点。——反驳。——1.它使人们的见解永久不变。——偏见和判断的性质。——2.它要求人们行动一致。——3.它是国家政权的反映和工具。——事先的教育不能作为处罚权的根据。

政权为了影响民意而经常采取的一种干涉方式是在教育这个项目上进行大小不同的监督。值得注意的是：这种监督教育的想法获得了几位热心拥护政治改革的人的支持。因此，关于这种监督究竟适当与否的问题就更值得细致的加以探讨。

支持这种监督的论点已经被预料到。"被委以地方官职位而其责任在于谋求人民福利的人，能够有理由忽视培养幼儿思想而让它未来的高尚或堕落听由命运支配么？要使热爱国家和热爱人民成为全民性格，最有效的办法难道不是使这种早期的道德教育成为国家的事么？如果把我们青年人的教育完全交给他们的父母来斟酌，或者委之于一些私人的偶然的义举，它的必然结果难道不会使有些人被教育得具有美德，另一些人却染上恶习，而另外一些人又完全遭到忽视吗？在这些理由之外，还有这样一种说法："在

大多数文明国家中现行的那个原理，认为对法律无知不是犯法的借口，乃是极端不公正的；政府没有理由在我们犯罪后惩罚我们的罪行，除非他预先警告过我们不要犯这种罪，如果没有象公共教育这类性质的措施，这种警告是不会充分的。”

为达到这一目的而想出来的任何计划是否恰当的问题，只能决定于对它的利弊的全面考虑。如果地方官为任何教育制度所做的努力，能够经得起考验，证明是有利于公益的，毫无疑问他没有理由可以忽视这种努力。如果相反，这种努力是有害的，那么，做这种努力就是错误和没有道理的。

从国民教育这一制度所产生的害处，首先在于一切公共教育机构本身都包含有永久不变的观念。它们可能努力巩固和传播它们所知道的对于社会有利的一切，但是它们忘记了还有更多东西有待于它们去认识。如果在开始实行时，这些措施体现了最实际的利益，但是实行越久它们的功效必然会日见减少。说这些措施无效，还不能有力地说明它们的缺点。它们积极地拘束人们的思想自由并且把人们的思想固定在对已经破产的错误的信仰上。我们经常看到在大学以及广泛的教育机构里所讲授的知识比同一个政治社会里的不受拘束、没有偏见的成员所具有的知识落后一个世纪。任何行动计划一旦被永久确定下来，它就立刻作为它的一个特征而深深地反对变革。一定的强烈震动可能迫使其主持人把一种旧的世界观改变为一种不那么陈腐的世界观，然后他们就象对待前一种一样，死守着这后一种世界观。真正智力的发展要求人类的思想尽快地前进，达到在社会上有觉悟的成员中间已经存在的知识高峰，并且从那里出发追求进一步的成就。但是公共教

育却一直在极力支持偏见；它教导学生们的不是要使一切主张都经过探讨的坚毅精神，而是替可能偶然被建立起来的教义做辩护的技巧。我们研究亚里士多德或者托马斯·阿奎那①或者贝拉敏②或者大法官科克③，不是为了发现他们的错误，而是为了使自己的思想里装满他们的谬论。这种特点贯穿在一切种类的公共教育机构里；而且甚至于在主日学校这种小小的机构里，所讲授的主要课程也是对英国国教的迷信崇拜和对一切衣冠齐楚的人鞠躬如仪。这一切都是直接违反人类的真实利益的。这一切都必须忘掉，然后我们才能开始聪明起来。

能够进步乃是人类思想的特点。一个人一旦因为他现在的思想里并不存在而只是过去曾经存在过的理由，就决心拥护某种固定的原则，他就放弃了人类的最美好的属性④。一个人一旦放弃了探讨精神，他的智力也就死亡了。他不再是一个人，而只是已经死去了的人的幽灵。企图把一种教义和足以证明其为正确的凭证分开的想法带有一种最明显的愚蠢性。如果我不能常常想到这些凭证，我的信仰就不再是认识，而成为一种偏见；它可以象偏见那样影响我，但不能象一种对真理的正确理解那样鼓舞我。受这样教育的人和永远保持自己思想活泼的人之间的区别，就是怯懦和刚毅之间的区别。从最好的意义上讲，人作为有智力的动物，一定乐于回想曾经使他心服的道理，乐于向别人重述这些道理，使它们

① 托马斯·阿奎那(1255—1274)，意大利的哲学家、神学家、教会长老。——译者

② 贝拉敏(1542—1621)，意大利的红衣主教和神学家。——译者

③ 科克(1552—1634)，英国著名法学家。——译者

④ 参见第一卷第一篇第五章。

能对别人产生说服力并使他们在自己思想里更加清楚明确；此外，他一定愿意考虑别人的反对意见，因为他并不以坚持错误为光荣。一个人如果不能从事这种有益的实践，还能起什么有价值的作用呢？因此，看来，教导我们把任何判断当作是最后的判断而不容别人批评乃是一种最有害的罪恶。适用于个人的这一原则，也同样适用于社会。没有任何现在被认为正确的命题是如此地有价值，以至于应该设立一个机构来把它向人类谆谆教导。让人们去读书、去交谈、去思考；但是既不要教给他们教义问答，不论是道德上的或者是政治上的。

其次，国民教育的观念是以忽视人类天性为基础的。每一个人自己去做的事情一定做得很好；由别人或国家替他做的事情一定做得不好。如果我们是聪明的，我们就应该鼓励人们自己去行动而不把他们保持在永久的不成熟状态。因为想要学习才去学习的人会听从他所受到的教诲并且理解这些教诲的意义。想要教学才去教学的人会带着热情和干劲去从事他的业务。但是一旦政权机关企图对一切人都派定岗位，所有的人都将以因循苟安和漠不关心来对待他们的职务。长期以来大学和开支浩大的教育机关一直是以形式呆板出名的。社会政策使我有权把我的财产拨充作某项理论研究之用；但是如果认为我能象传留财产那样把我的看法传留下去，那就是一种毫无根据的设想。取消妨碍人类认识他们的真正利益和限制他们追求这些利益的障碍；但是不要荒谬可笑地企图把他们从这种追求所需要的能动作用中解救出来。凭借自己力量所获得的，因为我想要得到它而得到的东西，我一定能按照它的真正价值来予以估价；但是硬塞给我的东西可能使我懒惰，却

不能使我受人尊敬。如果企图不根据人们的努力而给予他们获得幸福的手段，那就是绝顶地愚蠢。——国民教育这整个主张都是以一种在本书中一再遭到驳斥的假定为基础的，但是它仍以无数不同的形式在我们面前出现，这种假定认为不受人为保护的真理是不足以启发人类的觉悟的。

第三，国民教育这种计划显然是同国家政权联成一气的，所以应该普遍加以抵制。这种联盟比起那种古老的和受过很多抗争的教会和国家的联盟来，具有更可怕的性质。在我们把这样一个强有力的手段交给一个如此可疑的代理人来指导之前，我们最好慎重考虑我们是在做些什么。政权不会不利用它来加强自己的力量和延续自己的制度。即使我们能够假定执政者不对他们自己提出一项目标（这种目标往往被他们看成不仅无害而且是值得称道的），但弊端也不会发生的少一点。作为一种教育制度的建立者，他们的观点，不会跟他们以政治身分抱有的观点有什么不同；给他们作为政治家的行为作辩护的那些论据，会成为他们对别人教导的基础。宪法不论多么完善，要说应该教导我们的青年去尊崇它总是不正确的；应该引导他们去尊重真理，而只有在宪法符合他们从真理得出来的不受影响的推论时，才去尊重宪法。即使在专制制度最为耀武扬威的时候，我们也不相信采用国民教育计划能够使真理的声音永远窒息。但是它一定是实现这一目的的一种可能想象到的最可怕的和最有深远影响的阴谋。就是在自由占主要优势的国家里，我们也有理由认为那里存在着一些严重的缺点，而国民教育的一种最直接的趋势就是把那些缺点固定下来并且按照一个模子来塑造人类的思想。

"除非政权事先告诉人们什么是美德，什么是犯罪，否则它就没有理由惩罚罪犯。"这种说法是否应该给以单独的反驳，是很难断言的。我们希望人类永远不要通过这样一个不合适的途径来学习这样重要的课程。政权本来应该假定：生活在社会上的人都知道严重的犯罪行为是危害公共福利的，而不必用法律形式来加以颁布，或者由宣传人员来宣扬，或者由牧师们来详加解说。有人说："单靠理性，可以教导我不去殴打别人，但是从来不会禁止我从英国运出一袋羊毛或者在西班牙印刷法国的宪法。"这种异议指出了罪行的真正差别。一切可以被认为应该受到法律制裁的真正罪行，都是人们能够辨识得出来的，而不必学习法律。所有不能这样被辨识出来的所谓犯罪行为，都应该永远划在健全的刑法管辖之外。当然，我自己的理智永远不会告诉我运出羊毛就是犯罪，虽然现在制定出一项法律肯定这是犯罪，我也不认为这是犯罪。事先向人类预告你打算对某种行为施行惩罚，是对于不公平的惩罚的一种最没有力量的和最可耻的掩饰。有崇高和豪迈精神的人一定会不禁要大声疾呼：你要是愿意的话就杀了我们吧；别想用国民教育来消灭我们明辨是非的能力。如果政权和法律从未打算武断地把无罪变成有罪，这种国民教育的想法，乃至认为必须有一套成文法的想法原是永远不会产生的。

第九章 论养老金和薪俸

赞成养老金和薪俸制度的理由。——一般所谓的劳动和为公众劳动的比较。——薪俸制度所造成的不道德的后果。——薪俸的

来源。——维持公职人员的生活并不需要——为了尊严也不需要。——低级官员的薪俸——也是可以废止的——捐税。——财产条件。

对公务人员进行报酬的方式乃是一个最值得仔细考虑的问题，政权总是企图加以利用来对民意施加最严重的影响的。在一切欧洲国家盛行的是金钱报酬方式。凡受雇从事公务的人都酬以薪俸。凡退休的公务人员都给予养老金。赞成这种制度的论点是尽人皆知的。人们说："有人愿意为祖国服务不取报酬，对个人来说，这固然值得称赞，但是在公众那一方面，拒绝把个人的服务当作施舍来接受也是一种应有的自豪，因为公众是付得起这种报酬的。如果允许一个为最无私的动机所鼓舞的人在这种条件下为公众服务。另一个人就会假装无私，来作为满足其卑鄙的野心的一个步骤。如果对人们所作的服务不公开而直截了当地给以报酬，我们可以肯定，他们会以远为更有害的无数方法来酬劳自己。献身给公众的人必须全心全意，这样就会影响到他个人的利益，所以必须给以补偿。而且，公务人员在外表和生活方式上也应该得到本国人和外国人的尊敬；这就需要一笔费用，供给这笔费用乃是他们国家的职责。"①

我们在充分估计这个论点以前，必须把人们一般所谓的劳动和为公众的劳动作一番比较，研究一下它们的异同。如果我耕种一块土地，而土地上的产品是为了维持生活，这是一个无可指摘的

① 在伯克《关于经济改革的演说》中可以看到这些论点的实质。

和值得称赞的行为；它的首要目标就是我自己的报酬，如果在进行劳动的时候，这个目标就在我的考虑之中，那也不能说没有道理。如果我耕种一块土地，它的产品不是我维持生活所必需的，而是我打算用它来交换一件衣服，情况就有所不同了。正确一点说，这里说的行动不是从我出发的。它的直接目的是把食物供给别人；看来这多少是一种智力的堕落，因为它使我把这种行动的原来性质放在次要地位，而由于部分地考虑到个人的利益才从事那个首先于别人有利的工作。但这里所说的堕落，至少对我们的思考和判断的习惯来说看来还不算严重。这种行为只在形式上跟直接的行动有所不同。我用劳动从事耕种土地，否则也必须用这种劳动去制造衣服。我把这件衣服当作我劳动的目的。我们往往不把这种物物交换和交易看做对我们的道德辨别力有很大的损害。

但是，这是一种程度很轻微的间接行为。不能因此就说：因为我们可以从自私的动机出发来做些对别人直接有益的工作，所以我们就在一切场合都可以这样做而不受到责备。不能因此就说：因为我们有时有自私的倾向，我们就永远不应该慷慨对人。热爱别人乃是有道德的人的伟大表现，认识真理则是有智力的人的最具体的进步。一个觉得除去自己以外世界上没有一件事情值得关心的人，是对普遍和公正的理性的要求毫无理解的人。一个在行为上不为事物的真正的和固有的性质所影响的人，乃是毫无理性的人。我们承认从部分的个人考虑出发而做一些对别人直接有益的工作是可以原谅的，那么，肯定也有一些别的工作，在这些工作中应该忘记自己或者应该力求忘记自己。在那些影响最为广泛的工作中，这是最不可免的义务。如果有一千个人可以得到好处，我

就应该想到，同这一千人比起来，我不过是沧海之一粟，并且必须根据这个来推理。

这些理由可以使我们对养老金和薪俸问题作出判断。增加人类的自私心而不使它减弱和衰退，这决不是一种完善的政治制度的目的。如果我们付给一个公务人员以高额的薪俸，我们怎么能肯定他不是对薪俸而是对公众更为关心呢？如果我们付给他很低的薪俸，正因为有这种报酬，他就不能不把所做的工作和付给的报酬作一番比较；这样产生的全部后果将是使最优秀的人材不再为祖国服务，因为这种服务首先由于付给薪俸其次由于薪俸节省得不得当而被人们贬低了价值。如果薪俸制度存在的话，不论薪俸多少，许多人也会为了一个职位的收入而盼望得到这个职位。影响最大的职务都将变成一种买卖。在许多复杂不可捉摸的动机当中，怀疑薪俸是不是诱使他接受这个职位的一个因素，这对公职人员本人将是多么大的羞辱？即使他问心无愧，那么给他的国人造成借口使得他们误解他的动机也仍然是值得遗憾的。

在这种情况下，另一个值得特别考虑的问题是薪俸的来源问题。薪俸来自国家收入，来自对社会所课的捐税。捐税的性质也许很少为人所全面考虑过。有些人认为可以把社会上的多余财富收集起来交给代议机关或者行政机关处理。其实这是一个严重的错误。富人的余财绝大部分是捐税所收集不来的，捐税的重担几乎完全落到勤苦的人的身上。在文明社会的状态下，一切财富都是人类劳动的产物①。富有不过是拥有一种专利，使一个人有权

① 参见第八篇第二章。

处理另外的人的劳动果实。因此捐税只要不能减少他们的享受，就不会有其他方法落到富人身上。但是，他只是在很少的情形下和在极小的程度上能起这种减少享受的作用。它的真正作用只是在已经为劳动驱入愚昧、堕落和困苦深渊中的人的身上再加上一部分新的劳动。社会的上层和统治阶层就好象同力量较弱的野兽联合起来出去寻觅食物的狮子一样。地主首先从产品里为自己提取大得不成比例的一份；资本家随着也表现得同样贪婪。这两个阶级现在所表现出来的形式，在一种不同的社会形态下是可以消灭的。接着来的就是捐税，它在那些已经被压折了腰的人的身上，又加上新的负担。如果是一个具有人性而又能加以选择的人，谁愿意靠着通过捐税手段从农民手中夺来的得之不易的这么一点东西来生活呢？

但是，我们并不想过分强调这一论点。没有一种职业，也许没有一种适合于学术和智力工作的生活方式，它本身不包含一部分的不公正。迫使最有觉悟和最有道德的人非出于自愿地参与社会的非正义行为，这是腐败的社会状态的罪恶之一。教导我们十分谨慎小心地把这些事情加以观察，而又教导我们因为任何服务都不纯洁就拒绝服务，那不是豁达而是软弱。对于从国家收入中取得薪俸的一项最重要的反对意见，是建立在这样的基础之上的，那就是薪俸会腐蚀领取薪俸的人的思想和旁观者的看法。

我们不妨研究一下从废止薪俸制度中到底会产生多大的困难。在任何接近于现实的人类社会的状态之下，大多数被任命担任高级职务的人，都会拥有足够维持他们生活的私人财产。从其他阶级选出来的人，大概都是因为特殊才能而被选出的，而特殊的

才能自然会取得特殊的财源。靠私人施舍维持生活一直被人认为不光彩；但是这种不光彩只是由于这种生活方式使人们不易保持认识上的独立见解。当然，个人的财产和国家薪俸一样只是一种专利权，使他们有权夺取别人的劳动成果。但是，在把一种前所未闻的节制和反省的精神灌输给广大人类群众以前，庞大的私有财产是不能停止存在的。同时拥有庞大私有财产的人，也必须考虑处理他们的收入的方式以求对于公益最有好处或者很难指出一种办法比这里所暗示的(即资助有才能的人)再好了。用这个办法不会增加劳苦的人的负担；而这种分配方式也许比给普通阶级的人们以赏钱和奖金能产生更好的效果。至于得到这种资助的人，根据这里的假定，他所得的并没有超过他所应得的，因此，只有有偏见的人才能够说降低了他的身分或者使他感染了奴性。用这种方式筹措薪俸的来源，是不受许多一般反对发给公务人员薪俸的理由的影响的。在我从事一种比挣得生活费更重要的工作时，我应当得到你的余财作为我应得的报酬；同时在接受它的时候，我也完全没有考虑到个人利益，因而只是接受我认为生活所必需的数量。听从正义支配而不听从自尊心的暗示的人，大概会希望他的国家的风尚会把他交由个人的美德去照顾而不是交由国家收入来维持。在这种情况下同在其他一切情况下一样，我们可以期待这种美德越是付之于实践，就越会提高。

“如果他有妻子和儿女，怎么办？如果一个人的资助不够的话，那就不妨叫许多人资助他。他不妨在生前做优达米达斯死后所做的事情，把女儿交给一个朋友抚养，把母亲托付另一个朋友奉养。社会政策给他权力，让他向自己征收，而不是由他力求转嫁到

穷人身上的，才是唯一正当的捐税。这种在古代共和主义者中间普遍流行的不受薪俸而担任公职的办法，竟被现代思想开朗的人士认为不能实行，这就是腐败政府制造偏见的力量的一个突出的实例。我们也不应该设想，社会的安全将依靠一个人的贡献。在特别缺少适合于担任公职的人的国家里，光荣的职位也许不属于占据官位的人，而属于那些从书斋里努力唤醒沉睡中的人类美德的人。在适合于担任公职的人比较多的国家里，由于供职期间短，这种公职的低微收入也不会造成多大的困难。

从这个作法所必然产生的利益是难以形容的。公职人员在他所管理的一切事务上都会考虑到公德和行善的动机。他会时刻发扬光大他的人格中的热情和无私的精神。蔬食安贫所产生的习惯不是象现在一样只存在在穷乡僻壤，而是可以公开在群众的面前，受到全民的尊敬，这种习惯很快就会影响整个社会，并且会促使社会的成员顺利地走向更大的进步。

“为公众办事的人必须具有一定的风采，并且必须以能够引起人们尊敬的方式来生活”，这种反对意见，是很难使人认为值得一驳的。本书的整个精神是同这种反对意见格格不入的。因此，如果他还没有遭到足够的驳斥，那么企图在这里予以驳斥也没有什么用处。根据记载，密谋摆脱奥地利人统治的荷兰公民在到达议事地点时，每个人都带着自己的干粮袋：有谁会看不起这种简朴的生活和可敬的贫穷呢？看见这个情景的人，谁会不同那位大臣一起赞叹说：这样坚决，这样朴素的人是既不可以轻视，也不可以征服的！——废除薪俸制度必然会使国家事务简化。这是一种好处而不是什么坏处。

另外还有一种反对的意见，认为在政权的下级机关里，有某些公职人员例如办事员和税务员，他们的职务是永久性的，因此应当维持他们的生活。即使承认这种意见，它也不会有什么重大影响。办事员或税务员的职务很象是完全从事物物交换和交易的人，因此把它的地位完全降低到他们的水平，同把要求品格最高尚的人所担任的职务也象这样降低，并没有什么相似之处。如果只作为一时权宜之计，对办事员和税务员职务规定一种薪俸，也许还是可以容许的。

但是承认这种例外时应该极端慎重。一个从事公众对之有直接需要的职务的人，他在执行这种职务时，必须认识这种职务的真正性质。我们决不容许自己担任一种公务，而又感觉不到自己为爱国热情所鼓舞。否则，我们就会以一种比较冷淡而疏忽的态度去对待我们受托执行的职务。不止于此，取消薪俸会引起以为必须有薪俸的职务的撤消。如果我们对外既没有战争，对内又不必支出薪俸，人们会几乎不知捐税为何物；如果没有捐税可收，也就不需要任何办事员来记捐税的账目。在受着理性指导的简单政治制度中，不大可能有任何繁复的职务需要执行；即使有一些在理论上是繁复的职务，这些也会因为任职人员的经常调换而得到减轻。

如果取消了薪俸制度，就有更充足的理由认为也应该废除财产条件，换句话说，不应该有任何规定，要求必须拥有一定财产以作为有选举权或者被选举权的条件。叫人们自己任命代表，同时又不许他们任命他们恰好可能认为最适合于那个职务的人，这就不是寻常的暴政了。两种条件都是最明显的非正义。它认为一个人不如他的财产有价值。它给侯选者一个积累财富的新的刺激；

这种欲望一旦开始活动起来就难以抑制。它对他说："你的智力和道德的条件也许是最优越的；但是你没有足够财产可以使你过骄奢淫佚的生活。"它对没有选举权的人，说些最可恶的话。它说："你穷；你运气不好；社会制度使你不能不永远看着别人富贵有余；因为你已经落到这种地步，所以我们要把你踩得更低一些；甚至于要把你不当作人看待，你将被认为是一个为社会所不必考虑的人，你的幸福，你的人格上的存在，是社会所不屑于注意的。"

第十章　论由社会决定问题的方式

抽签决定和它的起源——建立在道德低下或怯懦的基础上的。——投票决定——教人畏怯和伪善。——表决及其优点。

关于财产条件问题上所说过的一切，自然引导我们要对决定公共事务和选举的三种主要方式说几句话。这三种方式就是抽签、投票和表决。

抽签这种想法最初是受迷信的支配引起的。当时认为：在人类的理智虔诚地承认自己力量不足的时候，为这种真诚的尊敬而感到高兴的神，就插手来指导人们做出决定。这种想象现在已经破灭了。一切自认为懂得哲学的人都将承认，只要使用抽签的办法，决定就完全取决于冲力和引力定律的指导。——严格地说，我们不知道有偶然性这种东西。但是就要决定的具体问题上运用理解力和判断力而言，一切抽签决定，都是偶然性的决定。冲力和引力的作用，或者是从盲目的和不自觉的性能来的，如果说它们是受一

种洞察一切的主体所主宰的，那也是执行一般规律的主体，而不会在适应人类的一切变幻无常的情况的。

把国家问题和选举问题交由抽签决定的作法，本身都包含有精神上的鲁钝或者是怯懦这两种弊害之一。我们所处的每一种地位都有一种与之相应的义务。每一种可供我们选择的办法都包括有较好和较坏的两个方面。抽签的办法因而不是产生于懒于研究的苟且精神，就是产生于不敢宣布自己的决定的一种怯懦性。

德行的道路是简单而笔直的，有德行的人的首要条件就是清醒的头脑和敏锐的眼光。性格正直的人是要研究出应尽的责任来的。反之，愚昧或迷信的人则等待这些责任以一种他不能抗拒的方式自行出现在他面前。肤浅的观察也许会使他把大量人间交往都当成无关紧要的事情。但是如果我孜孜不倦地向善，即使在一般认为是这种无关紧要的事情当中，也大半能看出应该有所选择的理由。一个随便放弃寻求运用道义的机会的人，很可以被断定为是缺乏道义的。况且，那些习惯上用抽签决定的事情，并不是细微末节而是具有严重意义的事情。

但是，假定我们有一种选择的念头或者意识到取得这样一种认识能力乃是我们的责任，而我们后来又予以丢弃，那就是一种最可耻的怯懦。最不足取的事莫过于：只是因为没有勇气去面对坦率和真诚所引起的后果，而就想要躲避到懒惰和中庸之道中去。

投票方式是比抽签更加值得指摘的一种决定方式。几乎想象不出一种政治制度能够比投票更加直接而公然地袒护罪恶，有人说："在某些情形下投票可能是必要的，它能使性格软弱的人安心

而独立地行动并防止贿赂、腐败影响和结党营私。”对于医治软弱来说，伪善是一种无效的药。软弱和不坚决的性格最初可能只是偶然才有的；投票却是使它永久化并把它的种子广加传播的一种新发明。对缺乏坚贞和公益精神的真正补救办法是鼓舞坚毅精神而不是纵容怯懦。健全而公正的概念如果明确地传达到人们的思想中去，可以期待它成为德行的有力基础。告诉人们说，他们必须用投票作出决定，就等于告诉人们说，他们必须对自己的正直无私感到羞耻。

如果抽签使我们背弃自己的义务，那么，投票就是使我们在履行义务时隐藏到幕后。它给我们指出一个偷偷摸摸的行动方法。它鼓励我们把自己的念头神秘化。即使投票在最细小的问题上发生这种作用，那也很难把它造成的损害限制在可以估计的范围之内。然而它却是在最重要的事务上使我们采取这种行为。投票号召我们以最高尚的不屈不挠的精神来履行我们对公众的义务；但是同时却指导我们把履行义务隐藏起来。我们或许会发现，物质世界结构中的最有益的规律之一就是它防止我们逃避自己行动的后果的趋向。企图反对这个规律的政治制度才是唯一的真正邪道。一个人内心里有爱国心，他的言谈怎么能不受其支配呢？我们指导人们要秘密活动，就是指导他们行动时不要有热情。在人类学会随时准备对自己的行动直言不讳、并且说明其行动所根据的理由以前，德行在人类中将永远是一种罕见的现象。

既然抽签和投票方式都是充满弊害的制度，一切社会的决定当然就都应该采取公开表决的方式；不论什么时候，我们有一种职权要履行，我们就应该想到加以履行的应有的目的；不论要我们采

取什么行动方式特别是在同一般人都有关的事情上，我们都应该在整个社会面前公开加以采取，在日常和已经成为惯例的事情上更应该如此。

第七篇　论犯罪和惩罚

第一章　由道德原则所引起的对于惩罚学说的限制

惩罚的定义。——犯罪的性质。——报应性的惩罚不是孤立的和绝对的——不能根据自然规律加以辩护。——功过一词的真义。——结论。

惩罚也许是政治科学中最带根本性的问题。人们为了互相保护和彼此有利而联合在一起。我们已经看到：这种联合的内部事务和它们的外部事务相较是无比地更为重要的①。我们也已看到：社会在给予报酬和监督民意方面的行动会造成有害的影响②。由此可见：政府，或者社会以团体的资格所采取的行动，不会有任何用处，除非为了防止社会一个成员对另一成员的人身或财产进行敌对性攻击，才有必要用暴力镇压暴力。这种防止手段一般称为刑事审判或者惩罚。

要能恰如其分地判断惩罚这一政府行动的必要性或迫切性，考虑惩罚一词的精确含义是有一定的意义的。我可以使用强力来对抗实际加之于我的敌对行为。我可以使用强力来强迫社会的任

① 参见第五篇第二十章。

② 参见第五篇第十二章和第六篇全篇。

何成员担任我认为对公益最有利的职务，例如陆海军征兵的方式，又如强使一个军官或国家大臣接受任命或继续供职。我可以为了公共利益将一个重要的人处死，不论是因为他染有传染病或者是因为某一个先知宣布这对社会安全是必要的。虽然这些都是为某种道德目的而使用强力，但是并不都是属于惩罚这个词的含义之内的。惩罚也常常用来表明有意识地把灾祸加之于恶人，不仅是因为社会利益这样要求，而且是因为人们认为，按照自然的道理，不论结果是否有利，使罪恶必定引起痛苦乃是相当合适的事。

在这种意义上，惩罚的正义性只能从自由意志这个假定中推论出来，如果这种假定真能给予充分支持的话；如果人的行动是必要的，那么惩罚就是非正义的。思想，象我们在讨论这个题目时所充分表明的那样，是一个行为者①，跟物质是一个行为者具有同样的意义。它作用着和被作用着，并且前者的性质、力量和方向同后者的性质、力量和方向是恰好成比例的。一个有理性和有理想的人的道德同一种无生命的物质的道德没有什么本质的区别。一个有一定智能的人就适合于作凶手；某种形式的匕首就适合于作他的凶器。至于是人还是匕首会激起更大程度的厌恶就要看从本质上和直接作用上何者更适于达到那个祸害的目的。从这一点上讲，我对一把匕首比对一把刀子更加厌恶，虽然刀子也许同样适合于凶手的目的；因为匕首有极少或者没有任何有益的用途来抵消它的有害用途，还因为它能通过联想引起人们的犯罪念头，我对凶手比对匕首更加厌恶，因为他更加可怕，而且要想改变他的凶恶本质

① 参见第一卷第四篇第八章。

或者取消他的害人能力是更为困难的。人被必然的原因和不可抗拒的动机推动着去行动，这些原因和动机出现过一次，就有可能再次出现。匕首没有沾染习惯的性能，虽然它犯过一千次杀人罪，它也不会更有可能再去杀人，除非由于这些杀人事实为人所知因而可以作为一种轻微的辅助动机对匕首的主人起作用。除去在这里所特别说明的条件以外，人和匕首的两种情形完全相同。凶手不能不犯杀人罪和匕首不能不犯杀人罪是一样的。

我们只希望通过这些论点使人们对于一个原则了解得更透彻，这个原则是许多从来没有研究过必然学说的人们所承认的。那就是：衡量公正的唯一标准是功利，凡不具有任何有益目的的事都是非正义的。这是如此明显的道理，我们难以看到有理智和能深思的人会想去否认它。我为什么要把痛苦加在别人身上呢？如果既不为他自己的利益也不为别人的利益，我能算是正确的吗？反感，仅仅由于我对于罪恶所抱有的愤怒和嫌恶，就能使我有理由让一个人遭受无益的折磨吗？“但是假定我只是结束他的生命。”什么，既不可能对犯罪的人有利也不可能对于别人有利就这样做吗？使人类更容易接受这种假定的理由，只有当我们认为对于一个不可救药的恶人，活着不是福而是祸。但是，在那种情形下，这个假定就够不上下面提法的条件：我实际是在给他一种利益。有人这样问过：“如果我们设想有两个人，这两个人都是过着离世独处的生活，但是第一个人善良，第二个人邪恶。如果第一个人改为群居生活的时候，他就会做出一些最大的善事；而第二个人则会做出一些恶事，实行暴政和非正义。我们不会认为第一个人比第二个人更应该得到幸福吗？”如果这个问题有什么难解答的地方，那完全

是因为这种假定过分离奇。凡是没有机会影响别人幸福的人，他既不能是善良的也不能是邪恶的。虽然他既在独处然而仍可以想到或者想象一种群居的状态；但是这种想法和它所能产生的倾向，都不能是具有热情的，除非他有在某一个未来时期恢复群居生活的希望。真正的独居的人不能被看作是一个道德的实体，除非我们所设想的道德指的是同他自己的永久利益有关的。但是，如果我们就是这个意思，那么惩罚，除非为了改造，就特别荒唐可笑了。他的行为是邪恶的，因为这有使他受苦的可能：我们应当只是为了他已经给自己造成了灾祸，就给他再加上灾祸吗？我们很难想象有一个独处的有智力的人，永远不会有一个未来的偶然事件能使他又改过群居生活。即使在观念上，我们也难以把善恶同是否幸福分开；因此，也就很难不这样设想：当我们给善良的人以一种利益的时候，这种利益是能够产生效果的；当我们给恶人以一种利益的时候，它就产生不出效果来。由于这些理由，所以关于一个独处者的功过问题，总是会使人迷惑和混乱的。

有时候人们主张：恶有恶报是自然的道理，因此就把我们引到了这里所谈的惩罚的想法。在听到这种论点时，应当十分当心。我们的祖先就是利用同样的推理来为实行宗教迫害作辩护的，他们说："异教徒和不信上帝的人是上帝恼怒的对象；因此虐待上帝谴责的那些人，在我们就一定是有功劳的行为。"我们对宇宙的规律知道得太少，关于这种规律我们很容易有错误的看法，我们所看见的一部分也太小，不足以根据我们所认识的自然之理来仿造我们的道德原则。

由此可见，不论是从哲理上来分析人类行为的本质，还是仅仅

分析公正和正义这些已为人类普遍承认的观念，按照功过这个词经常被人使用时的精确的和绝对的含义来说，功过这个东西是并不存在的；换句话说，除非能有良好的效果，我们把痛苦加在任何人的身上都是非正义的。所以，惩罚，按照本章开始时所列举的最后含义来说，也就当然绝不符合于任何健全的推理原则。在任何情况下，如果能够清楚地证明给人造成痛苦会产生更多的幸福，那么，我造成这种痛苦就是正确的。不过这样造成的痛苦和遭受这种痛苦的人的是否有罪并无关系。如果能有良好效果，就是无罪的人也可以成为造成痛苦的恰当对象。而一个有罪的人，也只能根据这种观点才能成为痛苦的恰当对象。如果根据任何假定，为了过去的和无可挽回的事，并且只是为了这样的考虑而惩罚他，这种做法就只能被看作毫无教养的野蛮主义的最有害的表现之一。一切受到惩罚的人对于这种惩罚的目的来说，都应该看作是无罪的。惩罚这个词唯一能够被认为可以同本书所说的原则相符合的含义乃是：目的为了防止未来的危害，而对一个被判过去犯有有害行为的人所加的痛苦。

在检查惩罚学说的过程中，经常想到这些观念是极端重要的。如果人类没有愤怒和怨恨的情绪；如果他们把折磨别人的人的所作所为只看作象一个孩子捶打桌子一样；如果他们曾经设想过并且正确地估计过有一个人只从犯罪和惩罚应该在相当的抽象理论上来考虑，就把一个凶恶的罪犯关进监狱，按时拷打，而这对别人以及对罪犯本人都不会有丝毫的好处；如果他们曾经认为惩罚应该完全为对于将来的冷静考虑所支配，而一刻也不让单独对于过去的考虑参与其间——如果是这样的话，那么，这种惩罚学说在人

类过去的处理事情上就会完全是两样的。

第二章 惩罚的一般缺点

宗教问题上的良心——日常行为上的良心。——衡量义务最好的实际标准。——不是根据别人的判断而是根据我们自己的认识。——强制手段的可能后果。——各种强制手段的研究。

关于正义和对人类天性的健全理解所一致反对的各种惩罚，努力作了说明以后，在进一步考查这个问题时，我们就应该研究强制手段的问题了。这种手段曾经被认为应该用来反对那些由于过去行为有害而被判罪的人以防止未来的祸害。这里我们将首先研究各种强制手段会产生多少弊害；其次再研究主张采取这种手段所持的各项理由的说服力。这里不能完全避免重复在初步讨论行使个人判断力时所提出来的某些理由①。但是，这里将对那些推理加以引申，并且由于更全面的安排，这些推理或者会产生更大的力量。

一般人都说："在宗教问题上，不应该强迫任何人做出违反自己良心的行动。宗教是历代的实践在人的思想上深深打上烙印的一种原则。一个人根据自己对宗教的认识而履行义务，在自己良心的裁判面前可以心安理得，并且感觉到自己对于造物主的关系是公正的，他就不会不从宗教获得最大的好处，不论这些好处有多

① 参见第一卷第二篇第六章。

大。如果我企图用迫害的法令，强迫他放弃一个骗人的宗教来信一个真正的宗教，那是徒劳无益的。讲道理可以说服人，用迫害手段就不能。我强迫他违反他的信念来信奉的新宗教，虽然宗教本身的性质可能是纯洁和神圣的，但对于他却不会有什么好处。最庄严的崇拜，如果不是出于来自纯洁的良心中的献身精神，也会变成一种堕落的根源。在这方面，真理是次要的而内心的诚实才是首要的；更明确些说：一种主张虽然它本身在理论上是真理，但是如果只是在口头上承认而在认识上则加以反对，它就会变成同最大的谎言和致死的毒药一样。因此它就是伪善的肮脏外衣。它不但不能提高人的思想使它不受堕落的引诱，反而会经常使那顶礼膜拜的人想到他所屈从的卑鄙的压服。它不但不能使他充满神圣的信念而且使他感到十二分狼狈和悔恨。”

从这些推理所得出的结论是：“刑法的正当管辖范围是世俗的犯罪，在宗教事务上则是极端的滥用。”但是这种划分绝不象它初看起来那样使人满意和有根据①。人们肯定宗教是属于良心的管辖范围，而对道德义务却可以不加说明地听凭地方官吏来决定，这不是奇怪吗？难道不论我是造福人类的人或者是人类的最凶恶的敌人都没有什么关系吗？难道不论我是一个告密者、一个强盗或者是一个杀人犯都没有什么关系吗？难道不论我是一个士兵被雇佣来消灭我的同类，或者是一个平民为了扑灭同类而捐出我的财产都没有关系吗？难道不论我以热烈的仁爱精神一定会在我身上产生的坚定和坦率来宣布真理，或者我隐瞒知识以免被判亵渎神

① 参见第一卷第二篇第六章。

明和隐藏事实以免被判犯诽谤罪，这都没有关系吗？难道不论我贡献我的力量来促进政治改革，或者默默同意我拥护的君主被放逐，或者默默地同意自由这种人类最宝贵的财富被破坏也都没有关系吗？宗教的价值或者任何其他见解的价值都在于他的道德倾向，这是最明显不过的。如果我因为行政权是一种手段于是就认为它无关重要，那么当它起来同目的为敌时，它又将是多么重要的呢？

在人类所关心的一切事情中，道德是最重要的。道德在我们一切交往中是经常有联系的东西。我们没有任何处境、没有任何提供我们选择的事情能够毫不涉及到义务问题。"道德和义务的标准是什么呢？"是正义。不是在某一具体地区中发生效力的硬性规定，而是在任何有人类的地方都必须同样遵守的理性的原则。在某种情况下构成我们面前某个问题的固定性质的具体条件，和专横的当权派所进行的干涉之间存在有明显的区别。服从这种干涉可能是精明的，但是这种干涉却不能改变我们对于一个独立自主的人所应该坚持的那种行为的看法。那么，服从强迫而不服从认识，将产生什么后果呢？

伦理学的原则中最为明显而重要的就是：行动的动机决定行动的性质。这种观念有时也许被过分引申。只有好的动机，没有相应的努力，是没有什么价值的。但是没有好的动机，即使是最有用的行动，也是不会促进行动的人的进步和荣誉的。如果他采取这种行动是由于想到个人利益或者由于贿赂，我们就没有必要尊敬他。如果支配他的动机的是畏惧，那在某些方面就更加不好。如果我们对于人类的属性有任何重视，如果我们希望人类进步，我

们就应该特别希望他们遵从正大光明的理由的指引走上有益于人类的道路，他们的服从必须是内心的服从而不是一种奴隶式的服从。

对人类思想进步最有重要意义的是：不论我们可能被迫采取什么行为，我们必须对于可能有关的一切道德问题的是非得失都有清楚而准确的概念。在一切可疑的问题上，只能有两种可能的标准，一个是根据别人的智慧所做的判断，一个是根据自己的认识所做的判断。这两个标准，哪一个符合于人类的天性呢？我们能放弃自己的认识吗？不论我们怎样想竭力作到盲目地相信，但是，良心会在不知不觉中低声告诉我们："这个法令是公正的，那个法令是建立在错误的基础上的。"拥护迷信的信徒的头脑里会有一种经常的不满足；他们希望相信一切指示给他们的东西，但同时却缺少使他相信的证据和信念。如果我们能放弃自己的认识能力，我们将会变成什么呢？

强制手段的可能的直接后果就是使我们的理解和畏惧、义务和软弱互相矛盾。强制手段首先是破坏遭到这种强制的人的认识能力，其次就是破坏使用这种手段的人的认识能力。一个人拥有一个主人的不必费力气的发号施令的特权，他就可以不必去培养做人的能力。如果我们中间最骄傲的人，除去以理服人以外，没有别的希望，如果他知道除此以外没有其他办法，如果他不能不提高他的能力并积聚他的力量以作为实现他的目的的唯一手段，那么人类早就会大为不同了。

让我们略微想一下强制手段所利用的各种影响。强制手段向受害者断言他必然是错误的，因为实行强制的人认为自己比被强

制的人更有力量或者更为狡猾。难道力量和狡猾永远是站在真理一边的吗？强制手段诉之于强力，并且把优势力量说成是正义的标准。一切这样的努力，在本质上都蕴藏着一种对抗性。这种对抗往往由于一方的绝望而在公开实现之前就被决定了胜负。热情和感情的激动过去以后，犯罪的人听凭他的胜利者摆布，并且安静地等候他任意宣判。但是事情并不总是这样的。如果强盗靠体力战胜追捕者或者用计谋和巧妙方法逃脱他们的罗网，那么只要这个论点是正确的，就证明他的行为合乎正义。看到正义这样惨遭出卖，谁能不愤恨呢？一旦对抗开始，谁会不感觉到这种说法的十二分荒谬呢？地方官们，社会制度的代理人，不论是为了正义还是为了压迫而向社会成员之一宣战，看起来，几乎都同样应该受到我们的谴责。在前一种情况下，我们看到真理抛开它固有的武器和它本来的优越性，而把自己放在同错误对等的地位上。在第二种情况下，我们看到错误，凭借它偶然拥有的优势，狡猾地扑灭新生的曙光。而这种曙光是会使它对于所篡夺来的权威感到羞愧的。两种表现，都相当于一个婴儿在一个巨人的无情的手掌中被捏得粉碎。

假装对诉讼两方进行公正无私的审讯乃是一种最下流的欺骗。看看这种推理中的矛盾吧！我们始而主张政治压迫，因为罪犯侵犯了整个社会，随后，当我们把他带到社会法庭的被告席时，又欺骗犯罪人说，我们把他带到了一个公正无私的裁判人面前。这样在英国，国王一方面通过他的代理人，成了检察官，一方面又通过他的代表，成了法官。强迫人类接受这种矛盾还要继续多久呢？开始追捕那个想象中的犯人的是认为有必要派出去的一定数量的

属于全民的武装部队；当七百万人把一个可怜无助的个人置于他们的力量控制之下的时候，他们就可以任意折磨他或者杀害他，看着他受罪来发泄自己的残忍性。

反对政治压迫的论点，在反对主人私自惩罚奴隶和父母私自惩罚子女上也是同样有力的。实在说来，哥特人用决斗进行审判的制度比起这种惩罚来，都不只是更为豪爽而且也更合乎理性。我们已经说过，在这些做法上，开始使用强力以前，力量的大小已经非常明显。剩下的只有慢慢地加以折磨拷打了，因为我完全有折磨拷打他的力量。这整个论点看来会产生一个无法解决的矛盾。父母统治子女的权力不在于他们的优越的体力，就在于他们的优越的理性。如果在于他们的体力，我们只须普遍使用这种权力，就可以把一切道德从世界上消灭。如果在于理性，那他们就应该相信理性。在最必要的时候，不用拳头的干预就不能使人理解和认识正义，这太不足以证明我有优越的理性了。

我们不妨考虑一下，强制手段在遭到强制的人的思想上产生的影响。强制不是说理，绝对谈不到说服。它所产生的是痛苦的感觉和厌恶的情绪。它造成的是粗暴地使人们的思想脱离我们希望他们深刻认识的真理。它本身就包括一种对于自己的软弱无力的默认。对我使用强制手段的人，如果能用说理使我就范，毫无疑问，他是一定会采用说理的。他伪称他处罚我是因为他很有道理；其实，他处罚我正是因为他毫无道理可说。

第三章　论惩罚的目的

防御的性质。——以防止犯罪为目的的惩罚——以改造罪犯为目的的惩罚。——关于逆境的作用的设想——有缺点——不必要。——以警戒为目的的惩罚——1. 是无效的。——2. 非正义的。——这种强制手段的冷酷性。

我们不妨进而研究惩罚为他自己所提出来的三个主要目的：防止犯罪、改造罪犯和罚一儆百。必须承认上述每一项目的的正面理由都有说服力，但并不是无可反驳的。在上述的每一个项目之下都会产生一些理由，使我们不能不普遍怀疑惩罚是否正当。

一切强制手段中第一种也是最无害的一种，是用来击退实际暴力的强制手段。这虽然和任何种政治制度没有多大关系，但是仍然值得首先加以讨论。比如说，有一把拔出鞘的利剑对准我的胸膛，或者对准别人的胸膛，再加上要立刻造成死亡的口头威胁，在这种情形下，我是在设法防止一件似乎就要不可免地发生的灾祸。这时，看来是没有时间来做什么试验的。但是即使在这里，认真的研究也会使我们产生极大的怀疑。我们还没有测知理性和真理的威力究有多大。一个人在一年以内不能传达的真理，另一个人却可以在两个星期之中传达完。最简短的话也可以产生同样的认识。马里乌斯曾以严厉的目光和威严的脸色对派到地牢去刺杀他的士兵说："败类，你有胆子杀马里乌斯！"只用这几个字就把那个士兵赶跑了；这是由于他自己思想里所蕴藏的崇高的理想以不

可抗拒的力量征服了他的行刑人的思想。他没有自卫的武器；他不能用复仇来威胁；他处在失势和孤立无援的地位；他只是用热情的力量，解除了要杀害他的人的武装。在这种情形下，如果在所传播的理想里夹杂有虚伪和偏见，我们还能相信真理不是仍然更有力量吗？如果人类在这方面都能象马里乌斯那样，习惯于对单纯的智力抱有坚定的信心，那对于人类一定是很好的。象这样勇敢而且只为最纯洁的感情所推动的人谁能说有什么事情是他们所做不到的呢？如果全人类都不再尊重别人的强力并且不为自己的利益而使用强力，谁能说全人类会进步到什么程度呢？

但是这种强制手段和一般称作惩罚的强制手段之间的区别是明显的。惩罚是对于一个他的暴行已成为过去的人使用的。他当时对社会或者社会的任何成员并未从事敌对行动。也许他正在安静地从事那些于己有利于人无损的职业。根据什么借口应使这个人成为暴力的对象呢？

为了防止犯罪。防止什么呢？"为了防止恐怕他将来造成的损害。"这正是用来替最可恶的暴政辩护的论点。调查制度、使用侦探的制度以及各式各样对于民意实行公开谴责的制度，都是用什么推理来加以辩护的呢？

都是认为人们的见解和行为之间有一种密切的关系；不道德的念头，很可能会导致不道德的行动。担心犯过一次抢劫罪的人会重犯抢劫罪，比认为一个在赌桌上荡尽财产的人会重新荡尽财产，或者一个惯于声称在任何有缓急的时候，他会毫不踌躇地采取这种赌博手段的人真会采取这种手段，并没有更多的道理，至少在许多情形下并非如此。对于将来不论可以容许采取什么预防措

施，正义也不愿意把加之于别人的暴力列为这些措施之一，这是最明显不过的。这种暴力常常是非正义的，也同样常常是多余的。为什么不用加强警惕性和活力的办法来武装自己，而要把一切我想象中认为是可怕的人关进监狱，才能过不受干扰而又无所作为的日子呢？如果各国不象迄今一直所干的那样，一心想拥有广大的领土并且用大国思想来满足自己的虚荣，而只是满足于拥有一个在必要时有联合条件的小地区，那么，一切的人就都会生活在公众监视之下；而别人的不赞同（这是从自然规律而不是人为产生的一种强制手段）就必然会迫使他或者改造自己或迁居。——关于这个问题的全部论点归纳起来就是：一切以防止犯罪为目的的惩罚，都是根据疑心而进行的惩罚，是能够想得出来的最违反理性和在实行上又最为武断的一种惩罚。

我们可以想到的惩罚的第二个目的是改造罪犯。在这个观点上，我们已经看到可以提出来的各种反对意见。强制手段不能说服人，不能安抚人，而相反地，使遭到强制的人离心离德。强制手段跟理性毫无共同之处，所以不能有培养德性的正当效果。固然理性不过是各种感情和感受的对照和比较；但是这些感情和感受必须是对于一个问题原来应有的感受而不是那些因为权力在握变得专横了的意志可以硬给它加上的感受。理性的力量是万能的：如果我的行为是错误的，一个从明确而易于理解的观点出发的十分简单的说明就可以证明它的错误；而且在德行可能具有的一切优点和它可能表现出来的一切的美的面前，也不可能有任何邪恶的人一定要坚持犯罪。

关于这一点，也许有人这样反驳："对于问题的这种看法固然

在理论上可能是正确的，但是联系到目前人类智能的不健全来说，它是不正确的。改造人类和使人类进步的最重要的先决条件，似乎在于促使他们的思想觉悟。为了这个原因，所以才常常认为美德必须在逆境中养成①。在安适的顺境里，人类的智能就陷于沉睡。但是当重大而紧迫的事件发生时，人类的思想看来会提高到同那个事件相适应的水平。困难唤起精神和产生力量；并且常常会是这样的，你越限制我压迫我，我的智能也越增长，一直到它们冲破一切压迫所造成的障碍。”

认为逆境是美好的这种见解，是建立在一个非常明显的错误看法之上的。如果我们摆脱掉似是而非的奇谈怪论，我们就会看到逆境乃是一件坏事，不过还有比这个更坏的一件事。不接受各种观念，思想就不会存在，也不能进步。它在痛苦的状态下比在麻木的状态下会有更大的进步。有时可以看到一个受人严峻对待的人，在一段发展过程结束的时候，会比被人忽视的人要变得更聪明一些。但是不能因为严峻是激发思维的一个方法，就说它是最好的方法。

我们已经看到，强制手段，从绝对的观点看来，是非正义的。非正义能够说是传播公道和理性的原则的最好方式吗？强制手段使用到一定程度是一切事务中最具有破坏性的东西。几千年来一直使人类陷于如此严重的无知和罪恶之中的不就是这种强制吗？一件后果这样可怕的东西，会在任何不同的情况下变成最大的幸福的源泉，这难道是可能的吗？一切强制手段都会使人类的思想

① 参见第五篇第二章。

乖僻。受到强制的人会在实践中体会到那些同他交往的人都缺乏足够的仁爱精神。他感到正义只是在受到很大限制的情况下才能起作用并且感觉到他不能指望别人以正义相待。强制手段给他的教训是:"要对强制屈服并且放弃理性。不要为你认识到的信念所支配,而要遵从你天性中最卑鄙的那些动机:怕自己受痛苦而被迫敬畏别人的非正义。"英国的伊丽莎白和普鲁士的弗雷德里克,就是这样在逆境中锻炼成长的。他们从这种锻炼受益的方法,是他们从自己的内心里找到力量,使他们以一种不可征服的意志来反抗加在他们身上的暴力。这能是使人养成美德的最好的方式吗?如果是这样的话,那么也许应该进一步要求我们使用的强制手段要特别明显带有非正义的性质,因为进步好象不在于服从而在于反抗。

但是,不必依靠逆境的帮助,真理也一定是能够激发人类的思想的。这里我们对真理的理解是,对于勤劳、知识和善心的一切优点的合乎正义的看法。如果我认识到一种事业的价值,我能不从事这种事业吗?如果我认识得很清楚,我能够在从事那种事业时没有热情吗?如果你要用最有效的方法来启发我的思想,那就要针对我天性中的真实而体面的感情说话。为了达到这个目的,你就应该彻底了解你要向我介绍的东西,你要在自己思想中充分信服,并且要根据你的清楚的了解和充分的自信来告诉我。如果我们受到的是这样的教育,在进行这种教育中,永远不因为懒惰而忽略真理,不因为方式不对头而讲不出真理的优点;教师们不断训练自己要找出简单有力的方式来传达真理,既没有偏见也绝不偏激,如果这样的话,那我们就不能不相信这种教育在帮助思想进步上,

比曾经想出来的一切愤怒的或善意的强制方式，都会更为有效。

惩罚的最后一个目的是警戒。如果立法者把他们的观点局限在改造罪犯和防止犯罪上，他们的使用权力虽然是错误的，也还会带有人道的色采。但是，一旦在一方面以报复为动机或者在另一方面身上看到一种可怕的罚一儆百的意图，那就是一种最残酷的野蛮行为。巧妙而残酷的人们忙于寻找新的手段来折磨受害者，或者使那种折磨景象更为可怕，使人对它印象深刻。

很久以来人们就看到：这种罚一儆百的政策是经常达不到目的的。野蛮行为的进一步提炼，只要看起来新鲜，也许会产生某种印象；但是这种印象不久就会消失，而这种原来就没希望的发明也就会彻底地归于失败①。这种现象的原因是：不论新奇的感觉以多么大的力量来刺激人们的想象力，但事情的本质很快就会重现并且表现出它的不可摧毁的影响。我们感觉到我们所处的情况十分紧急，并且我们也感觉到，或者认为感觉到，理性的指示在催促我们去解除这种紧急情况。不论我们形成什么样的反对法令的观念，虽然可能杂有错误的成分，但总是真诚地从我们的生存的基本条件出发的。我们把这些法令同以团体资格所实行的暴政相比较；比较得越多，对于所面对的非正义的怨言和愤怒也就越多越大。愤怒的情绪是不能起安抚作用的；而野蛮手段也不具有任何说服力量。它可以吓人，但是不能使我们虚心和逆来顺受。为非正义所如此败坏的情况下，我们的痛苦和希望以及一切情感上的要求就会一再出现。它们一定会胜利，这又有什么可奇怪的呢？

① 参见贝加里亚：《犯罪和惩罚》。

一切反对以防止犯罪或以改造罪犯为目的而实行惩罚的那些论点，都可以用来反对以警戒为目的的惩罚，而且还有某些理由可以专用来反对这后一种惩罚。这种惩罚的对象不是一个现在在犯罪的人，也不仅仅是我们能怀疑将来会犯罪的人。这种惩罚代替了说服，代替了说理，代替了感服，而要求我们认为采取某种行为是我们的义务，因为这种行为是我们的上级所喜欢的，因为，象警戒所教导我们的，如果我们不这样，他们就要使我们后悔不该顽固。此外，还应该记住，当使我受到惩罚以儆效尤的时候，我自己受到的是傲慢的轻视，仿佛我完全没有知觉和是非善恶之感似的。如果你使我受罪，你不是合乎正义就是违反正义的。如果你是合乎正义的，那么，看来在我的身上必须有一些东西使我成为适宜于受罪的对象，不论是绝对的功过（这本来是荒谬的），或者是认为我可能造成的祸害，或者，最后一种可能就应该是你所做的事情能够在我身上取得改造的效果。如果这些中的任何一个是使我的受罪合乎正义的理由，那么就无所谓警戒的问题；以儆效尤可能是这种惩罚的附带结果，但它不是其本质的组成部分。把一个人当作折磨和杀害的对象，这种待遇对于他却并不直接适合，而只是做给别人看，叫别人从他的痛苦中汲取教训，肯定地说，这是一个指导人类思想的非常拙劣和非常不恰当的方法。下章提出来的推理还将进一步加强这个论点的说服力。

第四章 论惩罚的实施

罪行和惩罚不能相称。——表面行为不是实施惩罚的适当对

象——能证明到什么程度。——从道德观点上来看这种标准的不公道——从政治观点上来看这种标准的不公道。——根据犯罪意图量刑是否正当——这种办法一定会推翻刑法——一定会废除惩罚。——1.动机不可知。——历史的不可靠。——犯人的陈述。——2.犯人将来的行为不可知。——证据的不可靠——不论是关于事实的证据，或者是关于意图的证据。——被告在刑事诉讼中的不利地位。

不仅为了证明以警戒为目的的惩罚的荒谬，而且也为了证明一般惩罚的不公道，我们所根据的另一个理由是：在一切情况下，罪行和惩罚都是不能相称的。从来没有发现过也永远不可能发现衡量罪行的任何标准。从来没有两次犯罪是相同的，因此，要把它们明确地或含蓄地归纳成为一般的类别是荒谬的，而这正是罚一儆百的惩罚所包含的意思。在犯罪的程度永远不能发现的情况下，要使受罪的程度和犯罪的程度相称，也是同样荒谬的。我们试把这些主张中所含的真理说明一下：

人象其他任何机体一样，他的活动也是我们感觉的对象，在某种意义上，我们也可以肯定他是由表面行为和内心活动两部分组成的。他的行动所表现的形式是一回事；而产生行动的原因又是一回事。我们能认识表面行为，但没有任何证据能够使我们充分了解内心活动。我们要使受罪的程度同前者相称呢，还是同后者相称呢？同社会受害的程度相称呢，还是同犯人抱有多少恶劣意图相称？有些哲学家感觉到意图的不可知，于是主张我们只关心受到的损害而不计其他。温厚仁爱的贝加里亚把这种主张看成是一项最重要的真理，说它“不幸遭到了大多数政治制度缔造者的忽

视，而只保留在哲学家们的冷静研究之中。”①

当然，在许多情况下，我们对于表面行动可以有相当程度的了解，而乍看起来，要把这些行动归纳入一般的条律中也并不困难。谋杀行为，假定根据这个理论就是后果造成别人死亡的任何一类的行动。根据这个原则，地方官的困难虽然不能完全消灭，但却可以大大减少。尽人皆知：人们做过很多的细致研究（可笑的或者是可悲的，这要看我们以什么心情对待它们）来确定在每一个具体的情形下，某一行动是不是致人于死的真正原因，但永远不能用确凿的证据把它肯定下来。

但是，抛开这种困难不谈，要把一个人致另一个人于死的一切案件等量齐观，这又是多么不公道呢？我们要废除失手杀人、过失杀人和预谋杀人之间的那种尽管不完善的区别吗？就是最残忍的暴政都一直认为这种区别是它们不能不承认的。一个人企图拯救一个溺水的人的时候，弄翻了一只船因而致使另一个人死亡，又有一个人由于阴险邪恶的习性的驱使而杀害他的恩人，我们要使这两个人同样受罪吗？实际上，社会在这两件事上所蒙受的损害是绝对不同的；社会所受的损害，应该根据犯人反社会的性情来衡量，如果这样看这个问题是正确的话，也应该根据由于他的不被判刑而对同样性情所起的鼓励作用来衡量。但是，这就立刻把我们从表面行为引向对行为者的意图的无从限制的研究。社会成文法的不公道与此属于同样的性质，虽然成文法在各种意图之间实际造成的混乱还不到这样严重的程度以至于看来好象是无穷无尽似

① 参见贝加里亚：《犯罪和惩罚》。

的。一个人为了除掉他所讨厌的一个旁观者，而要犯杀人罪，因为如果不这样，这个人会反对他的堕落习性并且在许多人面前揭露他。另一个人会因为受不了别人坦率真诚地指出他的恶行而犯杀人罪。第三个人会由于嫉妒别人的较大的功绩而犯杀人罪。第四个人是因为知道他的对手正在策划一种为害无穷的行为而又想不出防止这种行为的其他办法。第五个人是为了保护父亲的生命或者女儿的贞操。这些人当中的每一个人，也许除去最后一个人都可以说或者是由于一时的冲动，或者是由于各种各样的不同程度的反复考虑才采取行动的。你会对这些不同种类的行为给与同样惩罚吗？平等看待这些不同情况并且混淆这些区别的制度能够带来好处吗？为了使人们互相友善，我们要混淆是非的本质吗？这些制度，不论是根据什么借口采用的，难道不是为了强有力地造成普遍的损害吗？这样我们实际是在法庭上刻下了这样的文字："这是法庭，在这里，是非的原则每天遭到有计划的轻视，由于立法者的骄傲懒惰和那些把社会劳动成果攫去作为自己的薪俸的人们冷酷自私，而无数不同程度的罪行都被混淆在一起了。"能够有比这个更大的危害吗？

其次，假定我们要把犯人的意图和将来可能造成的危害当作使他受罪的标准。这无疑会是一个很大的进步。这原本会是使惩罚符合于正义的正确方式，如果惩罚和正义，由于已经指明的那些理由，在本质上不是不相容的话。我们热烈地希望能认真地试验一下这种实行惩罚的方式。我们希望，人类有一天会努力建立一个正确的标准，而不是象他们迄今为止所做的那样，对公道和理智抱着极端的轻视。这种努力一定会以一种非常明显的过程导向废

除一切惩罚。

这种办法会立即导致一切刑法的废除。开明而有理性的司法官员，为了审理他们面前的案件，除去依据理性的法典以外，不会求助于任何法典。他们对于别人教给他们应该怎样思考和自称在案件发生以前，就比亲身调查一切情况的人都对于案件有更清楚的了解，一定会感到荒谬可笑。他们对于把每一件犯罪行为都拿来同事先捏造的一定数目的惩罚措施相比较并且强使这一行为同其中的一项措施相符合，一定会感到荒谬可笑。不久我们还有机会来讨论这个问题①。

在施加惩罚问题上，如果人们决定根据犯人的动机和将来可能造成的危害来进行斟酌，这样做的最大好处就在于它会使人们懂得企图对犯人进行报复是如何地不可能和狂妄。作为一个理智清醒的人，谁也不会妄图给我的任何一种行为指出影响我的动机，并且根据这些动机判处我重刑，或者判处我极刑。即使审判我的法官对于我的品行曾经作过长期的观察而且又非常了解我的种种行为，这种做法也是不公道和荒谬的。一个人有多少次在自己行为的动机上欺骗自己，给自己的行为派定一个原因而实际上它却是从另一个原因产生的。一个人掌握了全部情况的来源还仍不免于判断错误，我们能期待仅只是一个旁观者会做出充分正确的判断吗？我是否能够仅只为了别人的利益而做出对于他有利的事情，这不一直到现在还是哲学家们所争论的一个问题吗？“要肯定一个人的意图，必须确切地了解客观事物在他的感官上所造成的

① 参见本篇第八章。

实际印象，并且必须确切地了解他前此的思想情况，这两者因人而不同，在同一个人身上也因时而异，其变化之速是同观念、感情和环境的生活不断相适应的。"①而另一方面，那些以裁判这个不可理解的秘密为职业的人，却是事先对于这些毫无了解，对于被控的人完全陌生，只是从两三个不明真象和有偏见的证人的证言中搜集他们的材料。

一个人被刺激得去杀害别人的生命，这个人的历史里会包括有多少复杂的实际的和可能的动机呢？你能知道这些动机里有多少是理解了的正义、有多少是极端的自私自利吗？有多少是突然的感情冲动、有多少是根深蒂固的恶习吗？有多少是不可容忍的挑衅所引起的、有多少是自发的错误吗？有多少是突发的精神错乱，以一种不可克制的性质迫使人们匆忙采取某种行动而并没有任何确定的动机，又有多少是由于不可救药的习惯呢？想一想历史的不可靠。我们不是还在争论：西塞罗是一个虚荣心重的人还是一个有道德的人；古罗马的英雄们是为虚夸的荣誉感所驱使还是为无私的善心所激发；伏尔泰是人间败类还是最豪迈勇敢的造福人类的人呢？在这些问题上，通情达理的人经常引证人心难测这句话，那么，他们能够认为：我们对这些问题比对上星期在伦敦中央刑事法院受审判的那个人的事，没有多一百倍的证据作为我们判断的根据吗？如果我们想一下被判刑的罪犯的供词，我们对于问题这个部分就会看得十分清楚。他们对于跟他们有生死关系的那些事情的看法，和他们的法官强加在他们身上的编排是如何

① 参见贝加里亚：《犯罪和惩罚》。

不同的啊？而且这些供词还是在极端可怕的环境中写出来的，他们中间许多人并不抱有丝毫减轻恶运的希望，并且表现出了最大的真诚。谁能说只掌握一点点材料的法官会比那个对自己思想做了认真检查的犯人更有资格确定那些动机呢？一个人道而有正义感的人读完以宣判有罪作结论的判决书、而不对这种判决感到一种不可克制的厌恶，这样的判决书是多么稀少啊？如果说有什么最使人感到屈辱的事情，那就是一个可怜的受害者承认判决的公正，而一切有觉悟的旁听的人却都对这种判决感到恐怖。

但是还不止于此。动机在被确定以后，不过是问题的次要部分。社会能够公道地加以谴责的唯一一点（即使社会对这个问题有裁判权）是一个比我们正在谈论的问题更为不可知的问题，如果真是还有更不可知的事的话。对人类思想作法律上的调查，从它本身来说，乃是一切有理性的评论家所一致谴责的。我们所要确定的不是犯人的动机，而是他有没有重新犯罪的可能性。为了达到这个目的，我们才有理由首先研究他的动机。但是当我们发现这个动机的时候，我们的工作仅只是刚刚开始。这是我们的一项材料，用这项材料可以使我们能够估计他重新犯罪和被别人仿效的或然性。这是他思想的惯常状态，或者还是他历史上的一个变态，可能不再重现？经验对他造成了什么影响；或者伴随着犯严重罪行而来的内心不安和痛苦有没有可能在他的思想上造成有利的转变？以后要不要把他放在一定会促使他犯同样大罪的环境之下？预防，从其本身性质上看，乃是十分靠不住的步骤。因为预防而对另一个人进行伤害，在一个公道的人看来总是可厌恶的。同时应该注意，在罪行难以确定问题上所谈的一切，都有助于说明以

警戒为目的的惩罚的更加不合乎正义。因为我所谴责的一个人身上的罪行永远不会跟另一个人的罪行相同，它就好象是，我要对一个有一只眼睛的人进行严厉的惩罚，以防止他人将来故意挖去自己的眼睛一样。

能够证明企图使罪行同使之受罪彼此相当是荒谬可笑的另一个论据，可以从证据的不可靠上推论出来。证人是否老实，对于一个公正无私的旁听者来说乃是值得经常怀疑的问题。就观察公正和理解准确来说，他们的能力就更值得怀疑。如果期待他们完全公正无私那是可笑的。一切言词和一切行动，通过这个传达的媒介，将有多大的歪曲？用法律的术语来说，一个人的有罪，可以用直接证据证明也可以用间接证据来证明。我在一个新被杀害的人的尸体旁边被人发现。我拿着一把带血的刀或者衣服上染有血迹，从他的房里出来。在这种情况下，突然有人指控我是凶手，如果我说话支吾或者神情慌张，那就是进一步的证据。谁不知道，在英格兰，不论一个人的一生多么无可非议，他也不敢保准自己不会死在绞刑台上。这是国家政权不能不带来的一种最明显和最普遍的好处。在所谓直接证据上必须确定罪犯的正身。在历史上有多少这样的实例：根据这种证据被判刑的人，在他们死后却被证明完全无罪？当雷利爵士①在伦敦塔作囚犯的时候，听到他窗子下面呵斥夹杂着鞭打的声音。他向几个先后来到他的房子里的目击者探询事情的真象。但是他们所讲的情况是如此不同，以至他不能形成究竟发生什么事情的正确观念。他就用这件事来证明历史的

① 雷利爵士（1552—1618），英国军人、航海家和政治家。1604年因被控谋杀英王和勾结西班牙反对英格兰而被囚于伦敦塔。——译者

不可靠。如果他把这件事应用到刑事诉讼上，其相似之处就会更加突出。

但是，假定问题的第一部分，也就是表面行为已经确定，我们下一步还必须通过同样牵强附会扑朔迷离的办法来发现意图。我能够选中和委托把我生活中的某一件微妙而有利害关系的事情描述出来的人是多么少呢？虽然形式上他们亲眼看见了我所做的事情，但有多少人能够公正地述说我的动机并且正确地陈明和解释我所说的话呢？然而在一件关系我的生命、名誉和前途的事情上，我却不得不信托给任何一个普通的偶然的旁观者。

一个人真正相信真理的力量，一定会把社会对他的品行的毁谤当作一件轻微的不幸。但是法庭上的刑事审判却明显不同。在这种情况下，很少人能够保持必要的镇静和不感到困窘。但是，即使他们能够做到这件，旁人也是抱着一种冷酷无情的态度来听他们的陈述的。如果他们被控的罪行是严重的，他们在接受审判以前，在群情激愤的情况下就已经一半被判定有罪了。他们所关心的一切，都是在最初爆发的愤怒中决定的；如果在他们的尸体已经在坟墓中腐烂了的十年以后，他们所说的话能得到公正的评定，那已经很不错了。如果在审判和执刑之间经过一个相当长的时间，为什么我们会发现公众的严峻态度会变成怜悯的情感呢？其理由正和一个主人在发怒的时候没有殴打他的仆人因而常常感到不想再打他一样。也许不象一般所想象的那样，这是由于他忘记了那个过错，而是由于理性有时间重新出现，使他模模糊糊地感到处罚是不合乎正义的。所以每一种理由都可以说明，一个因为犯罪而受审判的人是一个可怜无告的人，社会的整个力量都在图谋毁灭他。

一个被宣告无罪的被告，不论怎么自知无罪，但因为情况如此无望也会惊愕地举起双手，几乎不能相信自己的感官。一个人希望摆脱别人对自己的诋毁，常常说要到法庭去受审；但是，一个了解审判究竟是怎么回事的人，就绝对不会认真希望去经受这种残酷的考验。

第五章　论惩罚作为临时手段

支持这种作法的论点。——反驳。——它不能使人们适合于更良好的社会秩序。——个人非正义行为的真正对策适合于立即实行。——社会在这方面的义务。——个人的义务。——用战争的例子来说明——用个人自卫的例子来说明。——实际应用。——无政府状态的缺点——没有安全保障——没有进步的研究。——专制主义的相应缺点。——无政府状态唤醒思想，专制制度压制思想。——无政府状态的最后结果——怎样确定的。——从临时观点出发关于惩罚目的的设想——改造罪犯——以儆效尤——防止犯罪。——结论。

关于作为用来统治人的工具的惩罚，我们在上面已经论述了它的一般得失。现在我们应该探讨一下可能被提出来支持作为临时手段的辩护理由。研究这个问题的最恰当的入手办法，是对这个问题作一番广泛的检查，这样可以引起读者用一种应有的厌恶心情来反对这样有害的制度，并且在一切不能明确证明它是必要的情形下，准备坚决加以抵制。

主张以惩罚作为临时手段的论点是明显的。人们可以断言：“完全废除惩罚，对于绝对的人类本性来说，不论多么适宜，但是对于我们目前看到的人类来说，则是不切实际的。在目前的人类中存在着无数罪恶，都是根深蒂固的非正义的产物。他们沾染了不应有的嗜好和恶劣的习惯：坚持罪恶，习于自私，对别人的幸福缺乏同情和克己的态度。他们将来可能适合于接受理性的教导，但是现在，他们一定会对理性的声音充耳不闻并且热衷于一切非正义的行为。”

关于这种说法的一个最有力的反驳意见是惩罚并不能适当地培养人类使他们适合于废除惩罚的环境。如果期待用强力开始做那种必须由真理来完成的事业，期待用严峻和暴力的手段使人类能更顺利地进入理性的学校，那是不会有什么结果的。

但是，抛开这种主张惩罚有所谓利益的极端曲解不谈，重要的是我们首先应该看到：对于那些迄今一直想从惩罚中寻求纠正办法的罪恶，原本有一套完整和无可辩驳的对策，而且是每一个社会所能采取的，只要能被说服去加以采用。有一种社会状态前面已经描绘过它的轮廓①，这种社会制度单是由于结构简单就一定会消灭犯罪行为；在这种社会状态下，诱惑几乎是没有的，真理却为一切人所了解，并且由于整个社会的普遍反对和一切旁观者的认真谴责，罪恶会得到充分的制止。从废除诡诈和神秘的统治手段上我们可以期待产生这样的后果；另一方面，在法律形式的批准下每日所犯的无数的杀人罪行，则完全是由于广大领土的有害概念，

① 参见第五篇第二十二章。

由于荣誉、帝国和民族伟大的迷梦造成的，这些东西一直证明是人类的毒害，对于任何单独的个人没有产生过完全的利益和幸福。

从这种理由所直接产生的另一种观点是：在人类能够摆脱现在遭到的强制手段以前，他们绝不象前述反对意见所设想的那样，必须经过一个清洗过程使他们消除邪恶的政治制度所造成的恶劣倾向。如果在我们能够自由地放弃造成疾病的最可怕症状的那些作法以前，必须先把疾病治好，他们的情形一定会是真正毫无希望的。但是一个组织良好的社会，它的特点不只是能够保持它的成员已经养成的美德，而且能够消灭他们的恶行，使他们彼此友爱公正相待。它使我们摆脱以前把我们引入迷途的那些妄想的影响，向我们指明包括在我们独立自主和正直无私中的真正利益，并且用我们同胞的一致同意，比铁的镣铐更有力地约束我们服从理性的指导。迫切需要这种对策的不是心智健全的人，而是那些受到思想疾病污染的人。人类的恶劣倾向除了使他们看不见简单的政治制度的优越性外，是不能构成推迟废除强制手段的理由的。什么时候能够说服人们为这种废除采取一种合理的方案，什么时候就能实现强制手段的废除。

从这里提出的原则可以推论出来的进一步的结论是：对自己的成员使用强制手段，在任何情形下都不应该是社会的义务。社会总是有能力改变自己的制度的，因此能够用比惩罚远为合理而合乎正义的办法来消灭犯罪行为。如果在这种意义上，把惩罚当作一种临时手段而认为是必要的话，这种见解仍需予以有效的驳斥。惩罚在任何时候，不论永久或者临时，都不可能成为任何以理性原则为基础的政治制度的组成部分。

虽然惩罚在这个意义上甚至不能被承认是一种临时手段，但是从另一个意义上来看，我们却必须这样加以认可。以国家的名义对各个成员实行强制手段不能成为社会的义务；但是它却是可以成为社会内部的个人的义务。个人以他们的政治身分所担负的义务，首先应该努力改善他们生存于其中的社会的状况，并且不倦地发现它的缺点。但是其次，他们应该记住，不能期望他们的努力会立刻获得成功，在任何情况下认识的发展，都是逐步的，他们在过渡时期促进社会福利的义务，肯定并不比他们促进社会将来和永久福利的义务更不实际。如果我们不注意现在的安全，我们甚至于会不能有效地获得将来的福利。但是，只要国家还在容忍复杂的政体和广阔的领土等方面有着重大错误，那么，强制手段对于维护公共安全就是不可缺少的。因此，个人就有义务在必要时，积极参预现存制度下的有关部门为了有效制止普遍的暴力和骚乱的发展所采取的必要的强制。一个有理性的研究家不应该说："这些事情全都是必要的，但是我没有参预这些事情的义务。"如果这些事情是必要的，它们就是为了公共福利而是必要的；因此也就是善行，是任何公正的人都不会拒绝做的事。

个人在这方面的义务，正象独立国家在战争问题上的义务一样。在这个问题上，君主们经常实行的政策是尽人皆知的。君主，尤其是那些最活跃和好大喜功的君主，对于扩张领土有一种抑制不住的狂热。即使他们的邻邦没有任何不友好的和侵略的行为，也永远不能充分保证他们不产生野心。他们固然要找出些似是而非的借口来掩饰他们的暴力，但是谁都知道，即使没有这种借口，他们也不会因此就放弃他们所寻求的目标的。我们不妨设想一个

自由人的国土遭到这样一个暴君的侵犯。他们应该采取什么行动呢？我们还没有足够的智慧，只用理智的力量就可以使我们的侵略者自动放下武器。如果我们决心象清教徒那样，既不反抗，也不在能够避免的情形下向他们屈服，这也许能够避免许多流血；但一定会产生一个更长期的弊害。他们会在我们国内派遣驻军并且经常用非正义的行为来折磨我们。即使我们甚至承认：如果被侵略的国家始终如一地卑躬屈节，侵略者就会对他们的无结果的掠夺行为感到厌倦，这种想法也并不能证明什么。目前我们打交道的不是君子国而是那些在德行中掺杂有软弱、动摇和不坚定的人的国家。我们现在的责任是研究那种可以给这样的国家带来最好的结果的办法。因此，我们必须选择为害最小的方式来迫使敌人迅速撤离我们的国土。

个人自卫也具有同样的性质。容忍一个企图杀人的凶手把我的生命，或者另一个恰巧是社会上的一位特别有用的成员的生命当成他的牺牲品，看起来，从这种容忍产生的利益是不会同从之产生的害处相当的。在这种情况下，容忍将是一种怪人的行径，它的影响很可能是微不足道的。因此看起来，我应该在这个恶汉执行他的计划时逮捕他，虽然这必须使用某种程度的强制手段。

一个一贯犯罪并且以破坏社会秩序为职业的罪犯的情形，同这些情况显然是相似的。我应当拿起武器来反抗侵犯我的国家的暴君，因为我的地位使我不能用道理说服他使他放弃恶念，并且因为我的同胞在压迫环境当中不能保持精神上的独立自主。为了同样的理由，我应当拿起武器来打击国内的破坏分子，因为我既不能说服他使他断绝恶念，又不能说服社会采取一个既可以维持

社会安宁又能废除惩罚手段的合乎正义的政治制度。

为了理解履行这种义务的最大限度，我们有责任指出，一般所理解的无政府状态跟一个设想得很美妙的没有政权的社会形式是极端不同的。如果英国政府明天被解散，除非这种解散是事前传播在居民中间的对于政治真理的一贯的和考虑成熟的见解所造成的结果，否则，它就不会不引起暴力行为。一些个人，摆脱了他们惯于受其约束的恐怖，但是还没有被置于全民监督的那种比较愉快和比较合理的约束之下，或者还没有相信互相忍让的明智，他们会干出许多非正义的行为，而其他的个人只是为了希望消除这种不法行为，就一定会发现他们自己不得不联合起来，对这种行为进行强力的镇压。我们一定会有一个正式政府所具有的一切弊害和强制性的约束而同时却又被剥夺了这种政府给我们带来的仅有的好处，平静而闲适的生活。

这里或者有必要对无政府状态的弊害作一番比过去更加中肯的研究。这样一种探讨可以给我们提供一种标准，一方面借以辨识各种制度的相对价值，另一方面借以判断排除普遍暴力和骚动所必须使用的强制的确切程度。

从性质上看，无政府状态是一个寿命不长的祸害。它所造成的祸害越可怕，它就越迅速地走向消灭。虽然如此，我们仍有必要来研究一下：在一定时期内它会造成多少祸害以及在什么情况下它才会走向消灭。在无政府状态之下，首先遭到牺牲的就是个人的安全。凡是有仇人会暗算自己的人们都要担心仇人的匕首。我们无庸怀疑，在最坏的无政府状态之下，很多人由于侥幸默默无闻而可以高枕无忧。但是，任何人不论由于什么原因引起别人的羡

慕、嫉妒或者猜疑时，那他就要遭殃了。不受约束的暴徒立刻会把他当作被害的对象。最有智慧、最聪明和最豪迈勇敢的人因此往往死于非命，而这的确就是无政府状态的主要罪恶。在这种状态下永远不会再有哲学家们在深夜孤灯下的刻苦钻研。在这里所有的事情，同存在在这种状态下的社会一样，都是不安和莽撞的。思想的光芒也会时常突现，但看上去象是流星的闪烁，却不象太阳那样的柔和而稳定的光辉。那些突然显示出活力的人们，在性格上将同使他们这样出乎意料地伟大起来的无政府状态相似。他们将是严厉、无情和凶狠的；而他们的不受控制的激情将常常会不以得到平等为满足，而会鼓动他们去攫取权力。

尽管有这些弊害，我们也绝不应该轻率地作出结论，认为无政府状态的祸害比政权所能产生的祸害还要严重。对于个人安全来讲，无政府状态比起专制主义来也许是一种更悲惨的情况；但是我们还得考虑到专制主义会持续多年，而无政府状态则是短暂的。在罗马皇帝治下的专制主义，把富有当作它为害的目标，有钱这一个罪名总难免使被告被判以一切其他罪名。这种专制主义延续了许多世纪。象近代欧洲存在的专制主义一直充满着猜忌和阴谋，成了愤怒的廷臣和怨恨的女人的工具。敢于说一句反对暴君的话或者敢于为国人的利益而对他们进行教育的人，永远不能担保在片刻之后不会被关进地牢。在地牢里，专制主义随意报复；四十年的悲惨处境和单独禁闭的生活有时候也不足以平息它的愤怒。还不仅如此。一种公然违反一切正义法则的掠夺制度，为了它自身的安全，不得不在暴政的全部上上下下的阶梯上予以支持。因此就有了贵族的权利、封建诸侯的权利、长子继承权、罚款权和遗产继

承权。当我们正确理解了法律的逻辑的时候，我们大概会发现，它的精神和沿革的真正关键，不是象某些人所乐观想象的那样，在于希望保证人类的幸福，而是在于成立一种金钱契约，使各级的暴君可以用来收买其下级臣民的支持和合作。

在另外一点上，无政府状态也同专制主义彼此形成尖锐的对比。无政府状态启发人们的思维并迫使整个社会生气勃勃和充满进取精神，虽然它不是以最好的方式来实现这一点，因为它的果实是被迫成熟的不能期待它有真正美德所持有的旺盛生命力。但是，在专制主义之下，思想被压制得达到最讨厌的千篇一律。一切可以成为伟大的事物都注定要遭到忌才妒能的毒手。在专制主义下，不存在对上进心的鼓舞。有思想的人都喜欢驰骋于能够获取各种勋名的原野。把所有的人都划定到各个阶级中或者把所有的人都降到屈辱的地位的政策方针，不能鼓舞人为它去奋斗。存在完全的专制主义的国家中居民往往只不过是一群更加残忍的野兽压迫刺激他们去从事祸害和掠夺，而特别坚强的意志则往往表现在更加严重的背信弃义或更无耻的非正义的行为之中。

关于无政府状态的一个最令人关切的问题，是它可能以什么样的结局来结束的问题。可能的结局和人类所能想得出来的各种社会制度一样地多。无政府状态可以并且曾经以专制主义告一结束；如果是这样，无政府状态就只能给我们带来各种弊害。它也可能引起一种变相的专制主义，比以前有过的政权可能要温和一些和公道一些。它不可能直接导致最好的社会形式，因为它必然造成一种人的浮动的状态，需要强有力的人来加以控制和一个缓慢而细致的过程来达到的安定。

无政府状态结束时的情景，主要决定于结束以前人们的思想状况。在人类有政治制度以前，一切人类都处于一种无政府状态，也就是说没有政权的状态。几乎在一切国家的历史中，都不难找到一个无政府时期。英国人民在查理二世复辟的前夕就处于无政府状态。罗马人民在移居圣山时，也是处于无政府状态。所以，无政府状态不是象人们有时候所说的那样，在它的后果上一定是怎样的好或者一定是怎样的坏。

如果任何无政府状态保存下来，例如象在美洲野人中间那样，我们是不能期待从它得到什么好处的。为了使无政府状态成为培养未来正义的苗圃，人类必须先经过思考研究，必须深入哲学领域，并且必须学习到政治真理。正是由于这个理由，现代的革命（因为革命就是一种无政府状态）比过去任何时期的革命都有希望最后造成更好的结局。由于同样的理由，所以无政府状态越是推迟到来，对于人类就越有好处。虚伪的人可能从促成危机中获得利益，但是真正有觉悟的仁爱为怀的人，会以不动摇的耐心加以等待以便从中取得教益。这种教益可能到来很迟，但是，它是必然会到来的。如果警惕性和智慧在目前反对无政府状态的斗争中取得胜利，最后获得的一切利益，就可以不为暴力和流血所玷污。

这些讨论的目的是为引导我们对无政府状态的祸害有一个准确的估计，因此也可以说明我们必须防止无政府状态的重要意义。政权常常是某些特定罪恶的源泉；但是目光伟大的人会教导我们容忍这些罪恶，经验证明，这些罪恶同人类的最后福利是不可分的。从野蛮状态到最高度的文明，道路是漫长而崎岖的；如果我们立志要取得最后的结果，我们就必须忍受那些过渡时期必然会有

的灾难和罪恶。如果一定要摆脱这些麻烦，除非我们的努力既巧妙又谨慎，我们就会由于自己的急躁而有可能造成比我们所要避免的更为严重的罪恶。道德和正义的首要原则指导我们两害相权取其轻。因此，聪明而公正的人，因为还不能采用根据他的认识认为是可取的社会形式，所以将给强制手段以必要的支持以防止更坏一些的无政府状态。

因此，如果在某种场合和在临时的情况下我们可以容许强迫来作为对抗强迫的手段，那么就值得研究并确定一下，施行惩罚的人在三个已经列举过的惩罚目的中究竟应该选择那一个来作为他们的目的。这里只须简单回忆一下在每一个项目之下所提出过的推理就够了。

不可能是为了改造罪犯。改造是进步；但是除去诉之于一个人思想上的不带偏见的判断和他天性中不可缺少的感情之外，就不能在一个人身上出现值得称为进步的东西。如果我要使一个人的品行进步，谁不知道唯一有效的方式是：排除一切外来的影响和刺激，诱导他去观察、去推理和研究，并引导他形成一套真正是他自己的想法而不是亦步亦趋照搬别人的想法。

认为强制和惩罚是改造人类的正当手段，这是野蛮人的想法；文明和科学的目的就在于彻底消灭这种凶恶的观点。这种观点过去曾经一度得到普遍承认和赞同；现在它必然是要走下坡路了。

惩罚的结果必然地要不就是最后把它所要灌输的想法强加到受罪人的思想中；要不然就是使他对这些想法产生强烈的敌对态度。

后一个结果绝不可能是施行惩罚的人的意图，也绝不可能证

明施行惩罚的正义性。如果竟是这样，那么，惩罚就应该在人们悔罪后使用而不应该在叛道后使用。可是，惩罚最常有的效果也许恰恰就是使受到惩罚的人在思想上对施行惩罚的人以及他所抱的想法产生敌对态度。

但是，我们不妨假定它所产生的效果是属于相反性质的；那就是说，它造成的是服从，甚至于引起见解的改变。这样被改造的人会成为什么样的一个人呢？他的见解的改变没有客观的基础。他的转变是畏惧的结果。奴性在他的内心里起了自由研究和教育所不能起的作用。

毫无疑问，惩罚是可以改变一个人的行为的。它可以使它的表面行为从有害变为有益，虽然它不是达到那个目的的非常有效的手段。可是它不能提高他的思想，或者说，只能使他由于最卑鄙最无耻的动机才走上正道。它使他变成一个奴隶，全心全意为了个人，受着自私的情感中的最卑鄙的畏惧心的驱使。

但是，也许有人说："为了改造一个人，虽然我向他讲的道理可能很有力量，他却仍旧可能感到忠言逆耳，因此，我必须采取强制手段来对付他，直到我能把这些道理适当地灌进他的思想里去。"我们必须记住，这里所谈的不是防止他可能造成祸害的预防措施问题，因为那属于惩罚的三个目的中的另一个目的，也就是防止犯罪的目的。但是，离开了这个问题，这个论点就特别软弱无力。如果我所要说的道理有力量而能感动人，如果这些道理在我自己的思想里是明确而清楚的，那么，听到这些道理的人竟然不会在一开始就感觉好奇和应该注意，那倒是奇怪的了。我有责任选择适当的时机来讲述这些道理，而不要由于不合时宜的急躁而有损于正

义的事业。如果我的目的是为了获得我自己所关切的事物，我一定能够作到这样的慎重；那么，为什么当我以别人的利益为目的的时候，我的眼光就不那么敏锐了呢？使用暴力强迫一个人倾听他急于想躲避的劝告，乃是说服人的一种可悲的方式。——这些论点证明：如果由于其他的理由使惩罚看来有必要的话，我们还是不应该忽视改造，而没有理由把改造当作惩罚的目的。

以警戒为目的进行惩罚是一种永远不能为正义所支持的理论。让一个人受罪，绝对地看来，不是正确的就是错误的。如果是正确的，那么受罪本身就应该具有可取之处。如果是错误的，那么它给人看的是一种什么榜样呢？为了警戒而作一件事，就等于说：今天作一件事，目的在于证明明天我还要作同样的事。这永远只能是一个次要的考虑。从来没有任何论点象警戒这个论点这样被人粗暴地滥用了。在战争这个问题上①，我们看见过有人用这种论点来证明我们可以作一件本来是错误的事情，使对方相信，在必要的时候，我会作另外一件正确的事情。一个仔细研究和坚决执行正义原则的人，定会作出最好的榜样，自觉地坚持正义原则，比急于使人们能够预测到我将来的行为，对于人类社会会产生更好的影响。如果我们回忆一下前面已经讲过关于不同的事件包含着无穷无尽的区别，不可能把它们归纳到一般法则里去的问题，那么这个论点就会更加有力②。

根据前面所列举的，惩罚的第三个目的是防止犯罪。如果在任何情形下可以容许惩罚的存在，那么这是它有理由来提出的唯

① 参见第五篇第十六章。

② 参见本篇第四章。

一目的。即使在这个观点上，我们也已在本书其他部分提出了它容易遭到的认真的反对意见①；我们也曾经考虑过不顾这些反对意见的必要性究竟有多大。

在人类的相当大的一部分被说服，把现在的复杂政治制度加以改变以便有希望废除惩罚制度的必要性以前，可能经过的时间越长，本章所谈的内容也就越重要。如果认为在这个期间，我不必履行什么积极义务，不必为社会的目前福利以及它的未来改革而通力合作，那同真理的事业是非常不相称的。从这种情况下产生的临时义务，同以前在义务这个问题上所提出的正好相符。义务是把一定力量最好地使用在促进普遍福利上②。但是，我的力量是以我周围的人们的心愿为依据的。如果我在一群胆小鬼组成的军队里入了伍，我的义务可能是退却，虽然绝对地看来这个军队的义务应该是迎击敌人。在一切可能的情况下，我的义务是用我所处的环境所能容许的最好手段来促进普遍的福利。

第六章　惩罚的尺度

惩罚的范围。——各种等级。——凌迟处死。——死刑。——这种政策的起源——在于政治制度的腐败——制定者的不人道。——体罚。——其荒谬性。——其残忍性。——剥夺自由。——在这种情形下改造别人的义务是一个次要的考虑。——它的地位。——拘禁的方式。——无差别的监禁。——单独监禁。——

① 参见本篇第三章。

② 参见第一卷第二篇第四章。

其严酷性——对精神的影响。——苦役。——放逐。——1.驱逐出境。——2.流放。——3.殖民。——这种办法由于不仁慈而失败。——由于多管闲事而失败。——其固有缺点。——扼要复述。

从上面所提出的惩罚学说已经可以推论出某些结论并加以研究；我们看不到有任何东西比这些结论对于人类的德行、幸福和进步更为重要的了。

首先，一个明显的结论是，惩罚是同人类天性禀赋不相容的一种不得已的痛苦行为，它的实施是由人类中占统治地位的腐败和无知所暂时强加给我们的。最荒谬的莫过于把惩罚看成是进步的源泉。它对于培养优良品质的贡献正同赛马场看守人对竞赛速度的贡献一样。除非在千钧一发的关头，再也没有什么事情比乞灵于惩罚更为非正义的了。真正的政治家将会竭力把强制限制在最小的范围之内并且不断寻求减少使用它的机会，而不是增加强制的机会并且把它当作挽救一切道德败坏的药方。在一切情况下，可以得到认可的为之辩解的理由只有一个，那就是放过罪犯会对公共安宁成为十分明显的危害。

其次，把防止犯罪当成是惩罚的唯一的合理根据，将使我们获得一个简单而满意的标准，用来衡量它所施加于人的痛苦是否合乎正义。

根据这种假定，凌迟处死是无法得到辩解的；因为这种刑罚不是从仇恨的感情出发，就是从给别人一种可怕的前车之鉴的愿望出发的。

不论用什么方式剥夺犯人的生命也是不合理的，因为不这样

做而防止他重新犯罪看来也总是完全实际可行的。剥夺生命虽然绝不是可能施加的最大伤害，但应该认为是一种极端严重的伤害，因为它从根本上断送了受刑人的希望，使他不能再获得人的一切享受、各种美德和优点。

为欧洲的无情法律宣判死刑的那些人的故事中，我们有时遇到这样的人，他们在犯罪以后，继承了一笔巨大的遗产，或者为了某种其他原因，看来在他们面前出现了获得安宁和幸福的最美好的前景。他们的故事，只要略加变动就可以认为是一切犯人的故事。如果有任何人为了整个社会的安全而必须受刑罚，上述情况就是为了这个人的利益而对主持国家事务的人的人道精神和正义感提出来的一个有力的呼吁。这是一个最需要他的援助的人。如果他们仁慈地对待他而不是傲慢和冷酷地弃之不顾，如果他们使他了解他们是如何不得已而被迫使用社会的力量来反对他，如果他们对他冷静、明确而善意地解释清楚问题的真象，如果他们采取一个性格仁慈的人一定会想到的预防措施，使他不受堕落和顽固的动机的影响，如果做了这一切，他的改造几乎可以是肯定的。这些就是他的匮乏和他的不幸强有力地指明是他应有的前景；而行刑者的手使他永远割断的也正是这样一些前景。

如果认为这样对待罪犯会增加犯罪行为，那是不正确的。与此相反，如果知道自己经过缓慢而痛苦又可以忍受的过程终归要同错误一刀两断，很少会有人走向暴力之途的。增加犯罪行为的是现存制度下惩罚的漫无标准。只要改变这种漫无标准，期待增加犯罪行为就会象期待一个人为了得到一个高明的外科医师的治疗而情愿折断自己的腿一样不合理。不论这位有学识的医师手术

多么轻巧，我们也不能认为人们不感觉相当的痛苦就会摆脱非正义和罪恶的积习。

造成社会上这些绝望无援的人可耻的死亡的真正原因是：第一，那个社会政治制度特别不公道；第二，他们的长上苟且偷安和冷酷无情。在共和主义和简单的政体之下，惩罚是罕见的而死刑则几乎是人所不知的。另一方面，在任何国家，不平等和压迫现象越多，惩罚也就越来越增加。社会制度越是不合于人类的纯朴的念头，也就需要对违反制度的行为施加更严峻的报复。同时，社会上富有的和有贵族称号的人，以他们假想的优越而自豪，用漠不关心的态度注视着穷苦无告的可怜人走向灭亡，不屑于思考一下：如果他们之间有什么本质的区别，这种区别也是他们的不同环境的产物，他们现在这样轻视的人，只要改变了处境，很可能被发现跟他们同样地有教养和感情丰富。当我们看到一群可怜的人被带出去行刑的时候，深思一下就会使我们可怕地想到：各种希望和可能都被这样残忍地消灭掉了；天才、大胆的发明、大无畏精神、温和的仁慈和热情的向善，在这种制度之下，都会因为昏沉的享受和无厌的贪婪而不时遭到牺牲。

一般称作体罚的那种痛苦，也是上面确立的理论体系所不容许的。体罚，除去为了警戒以外，从一个角度来看，是十分可笑的。这是一种速成的处理方式，其目的在于把充分说理和长期监禁（这些是不采用体罚就有必要的）的效果压缩在一个非常短暂的过程之内。从另一个角度来看，我们很难说明它应该会引起的痛恨。人类的素朴倾向是尊敬同类的思想，我们以多么愉快的心情期待着智力的发展，期待着智力为发现真理而作的努力，在教育的温和

影响下各种美德的丰收，通过不受限制的交流所产生的智慧。而暴力和体罚同这种情景又是如何地相反呢？从施行体罚这一刻起，思想的一切健康道路都被堵塞了，从各方面阻碍这些道路的是一系列可耻的激情、仇恨、报复心理、专制、残忍、伪善、阴谋和怯懦，人和人成了敌人；强者充满了获得无限统治权的贪欲，弱者则以一种绝望的厌恶心情躲避别人的接近。一个有觉悟的人会抱着什么样的心情观看一个人身上的鞭痕呢？什么样的人在心里不会同那一条古代最高的法律起共鸣呢？那条法律说："不准鞭打罗马人。"在这种情形下，在受罪的人的一方面，只有一种选择。或者是他的思想一定为他的长上的专横意志所征服（因为在他看来，凡是不为他自己理智的判断所同意的事都是专横的），这样，他就将为一些非理性的东西所支配，为一些本来不是耻辱的东西而感到羞愧；或者是他所忍受的一切痛苦都将激起他发自内心的愤怒，使他在理智上感到明确的不满，并且将引起他对惩罚者的轻蔑和敌视。

惩罚的正义性是建立在这样一个简单的原则上的：一切人都有责任采取能够想到的各种手段来防止有害于社会安宁的罪恶，但必须首先根据经验或推理，肯定一切比较温和的办法都不足以应付这种紧急事态。从这个原则所得出的结论是：在某种紧急情况下，我们是有责任剥夺犯罪人已经滥用了的自由的。此外，大概没有任何情况能多少授予我们这种权力。一个身体被监禁起来（如果监禁是一种正当隔离办法的话）的人不能再扰乱他的同胞的安宁；而在他伤害别人的能力已被限制住以后，再进一步对他进行危害，那就是为野蛮而没有根据的报复和狂热心理所支配，而有绝

对权势的人正是以报复和狂热当作嬉戏的。

在犯人的正身当真被监禁起来的时候，他的惩罚者还有更进一层的义务，那就是设法改造他的义务。但是改造并不是监禁他的直接考虑中的一个因素。一切人都有促进别人精神健康的义务，这是有普遍实践意义的。此外，还应该记住一件已经被证明了的事情，那就是任何一种强制都不是改造罪犯的正当手段。只要社会安全有此要求，可以把犯人拘禁起来，因为这是正义的。单纯为了他自己的进步，一分钟也不要拘禁他，因为这是违反理性和道德的。

同时有一种情况，使防止犯罪和改造罪犯密切地联系起来。只要释放罪犯会对于社会安全有危险，犯人的身体就应该被拘禁。但是，犯人的性情癖好一般改变，社会安全就不会再受到威胁。从自然之理所产生的这种联系，使我们还决定采取什么样的拘禁的时候，必须联带地考虑到这些情况：怎样使犯人的人身自由最少遭到侵犯和怎样最好地促进他的改造。

剥夺去罪犯已经滥用了的自由的最普通的方法，是建立一所公共监狱，把各种罪犯关在一起，并且任凭他们在自己中间形成他们所能形成的不论什么类型的社会。各种因素都会使他们沾染上懒惰和恶习，会使他们放弃转而勤奋的念头，人们也不作任何努力来消灭或减少这些因素。我们没有必要详述这种制度的残忍性。监狱，人所共知，是罪恶的渊薮；一个人从监狱里出来不比他进监狱时坏得多，那他一定是一个非同等闲的惯于为非作歹的老手，不然就是一个具有崇高的美德的人。

具有最纯洁的动机并且特别关注过这个问题的一位研究人类

的积极观察家①曾经对这种流行的监狱制度的有害倾向感到吃惊，并且对社会提出一个单独监禁的方案。这一方案，虽然没有惯用方式的那些缺点，但也应受到非常严重的反对。

这种办法必然会使一切深思的人感到特别专横和严峻。因此它就不能被列在本书所谈的温和的强制手段之内。人是一个社会动物。如果我们考虑一下从群居状态所产生的好处的总和以及由于他被迫处于独居状态而被剥夺了的好处的总和，我们就可以看出来，他为什么必然是个社会动物。但是，即使他不考虑的天性，由于习惯，他也是极端社会性的。你要剥夺掉你所监禁的人的纸张、书籍、工具和娱乐吗？赞成单独监禁的论点之一就是，必须使犯人放弃错误的思想习惯并且被迫进行反省。主张单独监禁的人大概就是相信，犯人消遣的事情越少就越能最有效地做到这一点。但是我们不妨假定他可以任意地享受这些东西，而只是不许他同人交往。可是有多少人能够从书本里得到消遣呢？在这方面，我们是习惯的产物，对于平常的人我们不能期待他们适合于任何一种他们从幼年就是陌生的嗜好。即使最喜欢研究的人，也有研究不再使他高兴的时刻。心灵以一种说不出的渴望心情，向往着和同类的来往。为了社会安全我们不得不禁闭一个犯人，难道为了这个理由他就永远不得开颜一笑了吗？谁能理解一个被判长期单独监禁的人所受的痛苦呢？谁能说这对大多数人类来讲不是人所发明的最痛苦的折磨办法呢？一个思想相当崇高的人也许可能战胜这种痛苦；但是这种人的力量不在我们现在所讨论的问题范围

① 霍华德先生。

之内。

从对单独监禁本身的研究，我们自然要被引向研究它在改造问题上实际可能的效果如何。为了达到善良，我们必须考虑人和他们彼此之间的关系。作为这种考察的第一步，我们是否必须被排除在人类社会之外呢？我们在独居的状态之下，能最有效地形成我们在彼此交往当中的正义、仁爱和谨慎吗？我们的自私和不合群性不会不断地增加吗？如果他没有机会实践仁爱和正义的话，又有什么东西会诱使他想到仁爱和正义呢？阴郁的性情是使凶残的罪恶真正滋长的土壤。一个呼吸着地牢气息的人，心境会变得更温柔或者更开阔吗？肯定地说，在这方面，我们最好是仿效大自然的规律；如果我们要教导正义和人道，我们最好是把我们要教导的人们移植到一个简单和合理的社会状态中去。独处，绝对地看来，可能鼓励我们为自己服务，但不能鼓励我们为别人服务。过分无条件地强迫独居，可能养成疯子和白痴，而不能培养出对社会有用的人。

关于把罪犯从他们所伤害了的社会里排除出去，还有另一种想法，把他们置于奴役的或苦役的状态。对于这种制度的恰当驳斥，前面已经论述过。对于维护社会的安宁来说，这是不必要的。作为改造罪犯的手段，则是极端错误的想法。人是有理性的生物。除去唤起他的精神力量以外，没有方法可以使他善良。除去使他独立自主以外，没有方法可以使他善良。他必须研究自然规律，研究行动的自然后果，而不是研究他的上级的专横的任性。你要找我劳动吗？不要用鞭子赶着我；因为，如果我过去宁愿懒散，那么这样做只会使我更敌视劳动。你可以说服使我认识并使劳动成为

我所选择的事情。如果能够使我们相信任何一类的奴役（从学生的被奴役直到西印度群岛种植园里最不幸的黑人的被奴役）会有助于德行，那么只能是对理性的最有害的歪曲①。

比这些办法都可取得多并且曾经以各种形式经过考验的方案是流放和放逐。这种方案即使经过最合理的修正，也仍然会遭到反对。如果有任何强制手段或者使用暴力没有遭到反对，那倒是奇怪的事。但是，由于通常执行这种方案的粗糙方式和漫无标准，就使它看来比它在本质上更值得反对。

放逐的简单形式就是驱逐出境，这至少在某些严重的情形下，看来是十分非正义的。对于一个公民，我们不能容忍他在我们自己的国内居住，我们是否就有权把他强送到任何别的国家去居住，这是非常成问题的。

放逐有时同苦役相结合。在美洲殖民地叛离以前，这就是大不列颠的做法。这种做法并不需要单独加以驳斥。

一种最常见的放逐就是把犯人移送到无人居住的地方去。对于这种方式可能提出一些支持的理由。那种最能使桀骜不驯的人

① 人身奴役制度几年以内就在大不列颠岛上有了很大的发展。第一步是把犯罪较轻的犯人送去清除泰晤士河底的砂石。第二步性质比较严重，看来是从霍华德先生善意但是方向错误的慈悲心肠中产生的。这一步包括在全国各地建立单独禁闭的监狱。这些监狱里的囚犯，就象都是疯子一样，被关在寂寞凄凉的牢房里，消磨他们的大部分时间。其余的时间是在某些无知而傲慢的监工的监视之下，用在所谓的苦役上。听说在一个这类的监狱（克勒肯卫尔新监狱）里的不幸囚犯们每天要用五个小时推着手车绕着圆圈转。由于这种做法的荒唐无益，就难以形容增加了这种强迫的残酷性。我们可以从这个事例中看出暴政的独出心裁的能力并没有随着狄奥尼修斯（公元前430—367，叙拉古的一个暴君。——译者）一类人的灭亡而灭亡。作为公民，我们有义务来指责这些情形，以便消灭它们在应予监督的人不了解的情况下继续存在的可能。

摆脱腐败社会的恶劣习惯的劳动并不是由上级命令规定的，而是由于生活的需要所加在他身上的。不管我们把它看成是历史的真实，还是把它看成是一个非常了解人类天性的作家的巧妙的捏造，罗慕路斯①和他所率领的流浪汉首次定居在罗马，就是这种办法的一个巧妙的比喻。那些从欧洲有害的政治制度解放出来并被迫去开始建造自己的世界的人们，正是走上了直接通向善良的道路上。

使这种办法失败的有两种情况：第一，母国在经营这种殖民地时是出于一种仇恨的心情。它所最关切的实际上是使那里的居住条件令人厌恶和不舒服，竟以为这样就可以制止犯罪。其实，它所最关切的应该是减少他们的困难，促进他们的幸福。我们应该想到，移民也是人，我们对他们，除去同情和怜悯以外是不应有其他感情的。如果我们有理性的话，就应该对于无情的现实迫使我们采取一种不适合于人类天性的办法来对待他们感到遗憾；而在我们符合了现实的要求以后，下一步就应该渴望给他们以我们力所能及的一切救济。然而我们是没有理性的。我们怀着满腔野蛮的愤怒和报复的心情。我们把他们赶到天涯海角，让他们大批地在饥饿困苦中死亡。如果我们对这种不幸的人的待遇相当合乎人道，也许把他们流放到赫布里底群岛②会同把他流放到地球的背面去一样有效。

第二，根据这里所解释的原则，在一开始时给这些移民准备了充分的供应以后，就应该完全听任他们自己去生活。如果我们把

① 罗慕路斯，古代传说中的古罗马的建国者。——译者

② 赫布里底群岛，苏格兰西海岸外的一个群岛。——译者

欧洲制度的不良影响也随着送到他们那些穷僻的退隐之所，那就是多此一举了。我们为什么要自找麻烦派遣地方官和军警去统治和指导他们呢？难道任凭他们自己生活，他们就会普遍地自相残杀吗？相反地，新的环境会形成新的精神面貌。即使最恶劣的罪犯，当他们成群被流放并且被迫感到需要严峻考验时，他们就会根据理性原则来安排自己，并且已经证明是用一种可以使最傲慢的君主制度感到羞愧的精明态度和团结精神来办事。

同时，我们不要忘记惩罚的固有缺点，因为不论从哪一种观点来看，这些缺点都是存在的。殖民可以说是上面所述的各种手段中最适于采用的办法，但是它也会带来许多困难。社会判断某一个人，认为他影响公共安宁，因此不能让他在他们中间生活下去。但是剥夺他在其他许多社会当中自行选择的权利，这难道不是越权吗？如果他从被判流放的地方回来，又应当怎样对待他呢？——这些困难（还可以附加上许多别的困难）会使我们再度想到惩罚是绝对非正义的，并且会使我们万分渴望废除惩罚的时期早日到来。

最后，本章所论各点都联系到一种理论，这个理论肯定：行使某种政治上的强制可能是个人的义务，但永远不能成为社会的义务；而且这种义务是建立在对于社会安全有利的考虑上的。因此，在这些情况下，一切人都应该亲自作出判断并且除非绝对必要的强制，不能勉强对任何其他强制加以支持。他无疑会努力改善那些他不能说服他的同胞与之断绝的制度。他会拒绝做任何事情来执行滥用公共安全的借口来达到残忍的目的的制度。几乎在一切法典里，都不难发现有一些法律由于条文的不公正经过公众的同意而被废弃不用。一切热爱正义的人，都会以这种方式来帮助废

除这样的法律，这些法律，或者是用复杂的禁令或者是用严峻的责罚任意地剥夺了人类的独立自主。

第七章 论证据

证据这个问题容易引起的困难——以表面行为和意图之间的差别为例。——反对这种差别的理由。——这种差别所根据的原则。

关于如何消灭破坏公共安全罪的问题，我们已经力图作了解答之后，在这个题目下还应该研究的就只有进行审判所根据的原则了。这些原则的绝大部分都可以归入两点，即：所需要的证据和对罪行分类所采取的方法。

证据这个问题容易引起的困难，在本书以前各部分中已经有所叙述[①]。在这里似乎应该再回顾一下某一具体类别的证据所引起的困难，因为，一切读者的想象力都应该使他能够将这一部分论述加以应用，并且能够看到同样的论述是可以很容易地运用到任何其他类别的证据上去的。

曾经有人问："为什么不使犯罪意图和直接的犯罪行为同样受到刑法的制裁呢?"

同意使它们受到这种制裁的论点是很明显的。"政治监督的正常目的不在于过去而在于未来。除非是考虑到未来，也就是考

① 尤其是本篇第四章。

虑到一个人的习惯对公共安全可能孕藏着的危险，否则不论一个人的恶行多么凶暴，社会对他施加惩罚也不能算是正义的。除非过去的行为是未来行为的一种标志，否则，把过去的行为列入政权制裁的范围之内就是不恰当的。但是过去的行为，一眼就可以看出，不象公开声明的意图那样能够有助于推测犯罪人将来要作什么。一个声称决心要杀人的人，和一个已经杀过人而没有明显的再犯意图的人比起来，似乎同样是社会上的危险分子。"可是，所有的政府都一致地不是默默地把这种威胁放过去，就是对于这种人比对于已经犯了这种罪的人采取比较轻得多的惩罚。当它们这样一致容忍的时候，也许应该对这些政府表示某些敬意，虽然对于它们一致的残暴则很难给予任何敬意。

这种差别，就它是以理性为根据来说，主要是同证据的不可靠有关系的。在法庭上根据一个人说过的话来确定他的意图以前，必须注意各种各样的情况。证人听到了所说的话：他重述得准确吗？他是不是因为记性差而用自己的话替代了那个人所说的一些话呢？我也许很自信地认为一个人在说了这些话以后，一定会有相应的行动，但是在有可能根据这种自信作出决定以前，我必须确切地了解说这些话时用的是什么口气和伴随着哪些手势。我还必须知道前言后语的联系和引起说这些话的当时情况。这些话是要根据说的时候是由于一时的激动还是由于根深蒂固的恶念来加以解释的；有些话，初看起来有重大的意义，但经过仔细研究以后，会有时被发现完全代表说话的人思想上一种纯粹讽刺的含意。这些考虑以及惩罚的一般的使人厌恶的性质，而在我们认为必须限制人们的行动以外，再加上限制人的说话，这样做会带来的严重祸

害，所有这些也许能提供一个充足的理由，使我们认识到为什么人们说的话应该很少或者永远不应该被当作政治制裁的对象。

第八章 论法律

赞成有法律的论点。——反驳。——法律是：1. 无穷无尽的——特别在一个自由的国家里。——这个缺点的原因。——2. 含混的——以财产问题为例。——必须用来研究法律的方式。——3. 自恃能预知未来事件。——法律是一种约定——妨碍言论自由——有害于理性的原则。——律师的不诚实。——一个诚实的律师也是有害的。——以智慧为根据主张废除法律——以坦率为根据——以人性为根据。——政治正义的未来。——开始时可能发生错误。——它的逐渐发展。——对于刑法的影响——对于所有制的影响。

审判犯罪的另一个极端重要的问题是我们用来把罪行分类的方法和因而对于可能发生的那些案件量刑的问题。这一问题引导我们直接考虑到法律而法律毫无疑问正是人类智慧所能应用到的最重要的问题之一。在自称为文明的国家里，一直把法律看作是一种标准，用它来衡量受到社会制裁的一切犯罪和不法行为。我们不妨公正地来研究一下法律的得失。

研究这个问题的人，一直是把法律作为一方面以及一个暴君的专横意志作为另一方面来加以比较的。但是，如果要正确地衡量法律的得失，首先就应该从它的本身来研究它，然后，如果必要，

再寻求可以代替它的最适当的原则。

人们认为法律"能够把判断他们行为时所采用的原则告诉社会上的不同成员。""根据溯及既往的法律或者是以任何其他方式而不根据正式制定并经合法颁布了的法律条文来审判人"，这种作法据说是极端不公正的。

完全废除这一原则而能安然无害到什么程度，我们马上就有机会来加以研究。显然，我们第一眼就可以看到：在法律制度变化无常和极不合理的国家里，它是极端重要的。如果在任何社会里，穿什么质料的衣服或者某种材料的钮扣被认为是犯罪，我们就不可避免地要惊呼：法律的确应该赶快通知社会成员，他们应该根据什么异想天开的法则来行动。但是，如果一个社会满足于正义的法则而且不认为自己有权来曲解或补充这些法则，在那里，法律就显然不是那么有必要来制定了。人们通过同人类社会的实际交往不受先入之见的束缚，比通过教义问答和法典会更明确地和更加有效地学习到正义的法则①。

制定法律的后果之一，是法律一经开始制定，就永远完成不了。一个法令跟着一个法令，一部法典跟着一部法典。在政府最为平易近人并且对于事情考虑得最多的国家里，这种情形也就最为经常出现。当然这本身就足以说明，这个原则是错误的，因而我们越按照它所指示的道路前进，我们就越会迷失方向。没有一种工作比企图把一种正确的原则和一种错误的原则结合起来更加没有希望。认真和真诚地想这样做的人，同并不表示信仰两种相反的

① 参见第六篇第八章。

体系而只抱定最坏的原则的人比起来，也许会更加受到人们当面的嘲笑。

没有一个原理比这个更清楚，那就是："一切案件本身都是一种惯例。"任何人的任何行动都永远不会跟任何另一个行动相同，永远不会有同等程度的用处或者危害。正义的职责似乎应该在于区别人们的气质而不是象以往的实践那样，把人们的气质混淆起来。但是，关于法律，企图这样做的结果是什么呢？随着新案件的发生，人们总是发现法律是不完善的。它怎么能不是这样呢？立法者没有无限的预见能力，也不能对本身是无穷无尽的事物加以界说的。剩下的变通办法，不是牵强附会硬使法律包括原来不在立法者考虑之内的案件，就是为应付这个具体案件而制定一项新的法律。很多案件都是用第一种办法处理的。律师们的诡辩和他们用来美化和曲解法律意义的手段是人所共知的。但是，虽然有许多案件是这样处理的，可是并不是一切案件都能这样处理的。滥行引用有时候会过分明显。更不必说律师有一种本事，他在为检察官服务时，能够找出立法者从来没有考虑到的罪行，而在受雇于被告时能够发现遁辞，以使法律完全失去效力。因此就总是有必要制定新的法律。为了防止借口躲闪，这些法律往往是冗长乏味、巨细不遗而又迂回曲折的。用来记载法律规定的书籍永远在不断增加，整个世界都将装不下可能写出来的法律著作。

法律的无穷无尽造成的结果是它的含混性。这直接打击了法律所据以建立的原则。制定法律的目的是避免含糊不清，以便使一切的人可以知道根据法律他能得到什么结果。但是对于这个任务完成得怎么样呢？我们不妨以财产问题为例来看一看。两个人

为某一项地产而诉诸法律。这两个人如果不是都认为自己能够胜诉，他们也就不会诉诸法律。我们可以认为他们对自己的案情的看法是有片面性的。可是如果不是他们的律师都对他们保证胜诉，他们也不会继续诉诸法律。制定法律是为了使一个普通人知道他应当期待的后果；可是最老练的律师们都对我的案件的结局有着不同的看法。有时候会发生这样的事情：我们国家最著名的律师或者皇家首席法律顾问保证我必然胜诉，可是五分钟以后，被称作国王的国务上行为负责人的另一位法官，却用某种意想不到的诡辩作出了对我不利的裁判。如果我没有什么东西可以依靠，而只是依靠别人组成的陪审团根据他们对于一般正义的了解所得出来的简单正确的认识，难道我的案件也会是这样不肯定吗？律师们曾经荒谬地主张，必须使诉讼成为费钱的事情以防止诉讼案件的无限增加；但是诉讼案件增加的真正原因却在于法律的含混性。人们不会为了显而易见的事，而是由于纠缠不清的问题才发生争执的。

一个人想要研究一个惯于用法律来保障安全的国家的法律，必须从巨册的成文法开始。他还必须认真研究习惯法或者不成文法；并且应该傍及于民法和教规。为了明了一种法律的起草人的意图，他必须熟悉他们的个性和观点，并且熟悉产生这项法律和在考虑这项法律时受其影响的各种各样的情况。为了了解一个法庭对某一法律的重视情况和对它的解释，他必须研究全部的记录、判决和判例。制定法律原本是为了使平常人知道他们所应该期待的后果；而现在在英国还没有一个律师，虚夸到敢于自恃他已经精通了全部法典。不要忘记，即使有无限的时间和付出无限的劳动也

仍然是不够的。它是一个没有出路的迷宫，是一大堆不能解决的矛盾。研究法律会使律师为几乎任何问题的任何方面找到似是而非的、也许是无可辩驳的论点；但是只有最为愚蠢的人才会认为研究法律会使我们得到明确的认识。

另一种考虑也会证明法律在它最被普遍承认的意义上乃是荒谬的，那就是法律具有预言的性质。它的任务在于说明人类的行动将是什么样的，并且支配对于这些行动的判决。它在这方面的得失，我们在论约定一章中已经作了判定①。这种作法等于说："我们是这样地明智，所以再不能随着发生的情况得到进一步的认识；而且我们担保，即使不是这样，我们所获得的进一步的认识对我们的行为也不会发生任何影响。"应该看到的是：法律这一问题，从某些方面来看，应该被认为是属于本书前一篇的题目范围之内的。法律和教条、教义问答以及宣誓，同样地把人类思想固定在停滞的状态中，并且用一种永久不变的原则来代替人类思想不停前进的那个唯一有益的因素。因此那里提出过的一切论点都可以适用于现在所研究的问题。

普罗克鲁斯提斯②的传说使我们模糊地看到了法律总在企图做一些什么事情。在整个宇宙中，甚至于没有两个原子的物质是属于同样形式的，这是物理学的伟大法则；法律向这个法则挑战，企图把由无数变化无常的因素构成的人类行动归纳成为一个标准。我们在谋杀问题上，已经看到这种企图的可能后果③。就是因

① 参见第三篇第三章。

② 普罗克鲁斯提斯，是古希腊的强盗，经常把捉来的人平放床上，身体比床长的人被砍去过长的那一部分，身体比床短的人就把他强拉得同床一般长。——译者

③ 参见本篇第四章。

为考虑到有这种法律制度，才有人发明了这样一个奇怪的原理："严格的公正裁判往往证明是极端非正义的。"① 想把人类的行动归纳成为一定的类别，并不比我们刚刚提到的想强使人类的身材长短一致的企图具有更多的真正的正义。相反，如果裁判是从对于每一个单独案件的一切情况都作了考虑后而得出的，如果裁判的唯一标准是普遍利益，那么，必然的结果一定是，我们的公正裁判越多，我们也就会越接近真理、道德和幸福。

根据所有这些考虑，我们就能毫不踌躇地作出这样一个普遍的结论：制定法律乃是具有最有害的后果的事。

如果我们从法律和以法律为职业的人们的直接关系上来考虑法律的危害性，我们就会对这个问题看得更清楚。如果根本不应该有法律这样东西，毫无疑问律师的行业就应当遭到我们的非难。一个律师几乎不能不是一个不诚实的人。这是一个应该惋惜而不是一个应该加以谴责的问题。人类在极大程度上是他们所处的环境的产物。一个惯于受到罪恶刺激的人，不会不成为一个邪恶的人。一个经常沉浸在模棱两可、掩盖真实和诡辩中的人，不能同时又培养起内心里的豪迈感情和对于正直的敏锐的辨识能力。如果能够找到一个人，只不过是受到了这种恶习的轻微的污染，可是在另一方面，又有多少人看来可能具有最崇高的美德，但因为从事这种职业而变得并不言行一致或者经不起贿赂的诱惑呢？应该注意，这些意见是主要适用于有名的或者成功的律师们。一个随随便便为了消遣而参加这个行业的人，和全心全意投身进入的人比较起

① 拉丁文原文为：Summum jus Summa injuria。

来，受它的影响要小得多，虽然他也逃不脱这种影响。

但是我们不妨假定有这样一种也许完全不可能的情况，这就是，一个人可以成为一个完全诚实的律师。他决心不替他认为非正义的案件辩护，决心不提出他认为没有根据的论据。他打算在他力所能及的范围内消除法律的模棱两可并且勇敢地运用理性的语言。从他个人来说，这个人当然是非常值得尊敬的；但是同一个不诚实的律师比较起来，难道他不是一个更加有害的社会成员吗？人类对于自己未来进步的希望决定于他们对错误制度的影响的真正认识。但是这个人则从事于努力减轻和掩饰这些影响。他的行为将直接推迟健全的政治统治时期的到来，使人类安于不完善和无知的状态。

但是，这里对不诚实的律师的称道，也正如对低能的君主的称道一样①；只应该认为是以一种臆测的方式提出来的。因为有些痛苦当作换取最大快乐的手段是必要的，所以，在少数特殊的情况下，也可能有一些罪恶（我们指的罪恶是不良的意图或者堕落的积习）会产生德行所产生的效果。然而，我们对于这类问题应该非常小心谨慎。如果混淆善恶的区别，其结果将是最有害的。看到别人堕落而感到高兴，绝不是一个仁慈为怀的人所应该有的态度。在几乎一切可以设想的情况下，比较妥当的是把"一切脱离严重罪恶的行动看作是普遍幸福事业的一个胜利。②"

唯一能够用来代替法律的原则是根据条件的具体情况不受限制地运用理性。对于这一原则不能以智慧为根据提出任何反对意

① 参见第五篇第七章。

② 参见第一卷第四篇第十一章。

见。不能设想现在还没有这样的人，他们的智力成就已经达到了法律的水平。我们有时候把法律称作是我们祖先的智慧。但这是一种难于想象的欺骗。法律也常常是根据他们的激情、怯懦、猜忌、垄断心理和对于权力的无止境的贪婪制定的。难道我们没有责任不断修正和改变我们祖先的这种名不副实的智慧吗？难道我们没有责任检查他们的无知，反对他们的偏狭，从而加以纠正吗？在我们中间如果能发现这样的人，他们的智慧同法律的智慧相等，我们就不能认为他们所传播的真理，由于只是根据理性推论出来而不具有其他权威性，这些真理就要差一些。

但是可能有人断言："找到现存的那些智慧即使不难，但是还有从人们激情中所产生的一些东西是值得忧虑的。法律可以被认为是在心情平静的情况下制定的，是一个恰当的忠告者，能抑制激怒的心情，这种心情，由于对罪恶有最新的记忆，可能驱使我们进而施加惩罚。"这是一个可能用来支持现行制度的最重要的理由，因此值得细致地加以研究。

由于这条反对意见的恰当反驳是，任何东西要想有所改进，改进的办法都必须同它的性质相符合。如果我们要研究人类的福利，我们就必须记住人类的天性。必须承认我们还不完美、还是无知、还容易受表面现象的迷惑。这些缺点除了达到认识以外，不能用任何间接手段来加以消除。在神灵不谬这个学说上，我们可以看到这种间接手段的一个样本。据说，人们容易犯错误，争执不休而没有结论，并且在最关系重大的问题上发生差错。据说缺少的就是解决争端的标准和裁判者。他们企图赋与真理一个有形的形式，然后就以我们自己建立起来的这种神谕为依靠。

关于法律问题的说法同这个是一样的。人们看到表面现象的光怪陆离，都希望得到一张护符以防止受骗。假定我每天一开始就确立一套原则来据以指导当天的行为，要在每年一开始，就确立一套指导一年行为的原则。再假定我不容许任何客观情况通过启示使我改变行为，以免为表面现象所欺骗，为激情所左右。这正是最典型的永久不变理论。这种理论所根据的想法是永远停止机器的运转以免它有时会发生故障。

考虑到这一点就一定足以使公正无私的人相信：不论人类的激情可能产生什么麻烦，采取固定法律并不是一个真正的对策。我们不妨研究一下，如果听从人们自己斟酌行事，这些激情会起什么作用和有哪些发展。这就是一个合理的社会状态对于个人所采取的教育方法：为什么这个方法对于以团体资格来行动的人就不应该同样有效呢？任何时候，只要有人行为不当，热情和缺乏经验会促使我制止他并且故意用惩罚和造成麻烦的办法试图纠正他的错误。可是理性证明了这种办法的愚蠢，并且告诉我：如果他还不习惯于依靠智力，他就永远不会获得一个有理性动物的尊严。只要一个人受着服从习惯的束缚并且经常希望有某些外来的指导力量支配自己的行为，他的智力和思想活力就会停滞。我是不是打算把他提高、使他的力量达到可能有的高度呢？那我就必须教导他自己去感觉，不迷信任何权威，检验自己所接受的原则，并且从思想上认识自己行为的合理性。

这样对个人有益的习惯，在处理社会之间的交往中也会同样有益，人现在软弱，因为他们经常听人说他们是软弱的，不能凡事听凭自己。如果把他们从桎梏中解放出来，教他们去研究、推理

并且判断，不久就会发现他们变成了十分不同的人。告诉他们，他们是有激情的，他们有时候急躁，漫无节制并且能够危害别人，但是必须凡事依靠自己。告诉他们，一直包围着他们的文献大山，只适合于把历代的迷信和无知强加给他们；今后我们将只依靠他们的自发的正义感；如果他们的激情是强烈的，他们就必须用巨大的力量来克服这些激情；如果他们的决定不公道，这就应当完全由他们自己负责。这样处理事情不久就会看到它的效果；思想一定能追上形势；陪审员和裁判官们将深深感到交给他们的责任的重大。

研究一下怎样在我们所介绍的这种情况下把正义逐步建立起来，可能不是一件没有教益的示范。最初，可能有一些决定作得非常可笑甚至是残暴的。但是作出决定的人会因为自己陷入不得人心和白眼当中而感到狼狈不堪。实际上，不论法律来自什么渊源，不久，就会作为掩饰压迫的外衣得到人们的珍爱。它的含糊不清的地方正可用来迷惑受害人的怀疑眼光。它的古老把大部分憎恨的感情从非正义的执行者转移到法律起草人的身上；并且进一步能靠着迷信的敬畏影响来抵消这种憎恨。人们都知道，毫不掩饰的公开压迫者不可能不最终害了自己。

可能有人反对这种说法说："人们经常发现许多人组成的集团对于责难就毫无感觉；并且因为耻辱已经被大家和气地分担，所以对谁也是不难忍受的。"这种意见有一定的说服力，但是它不适用于当前的论争。对于这种弊端，有一两个条件是绝对必要的，或者是人数众多或者是秘密性的。因此，如果每一个政权的辖区比较小而一切事务都以公开而明确的方式来进行，就会有效地纠正这种弊病。现在言归正传。

法律刚刚废除以后的司法判决同在有法律时所作的判决比起来，区别一定很小。这些判决必然还是根据成见和积习作出来的。但是积习，一旦失去它所环绕的中心，一定会减少它的正常作用。那些受托来裁决任何问题的人一定会常常想到，全部案件都交给他们来审议；他们不会不时常自己去检查过去从来没有被争论过的那些原则的合理性。他们越认识到自己的责任重大和感觉到自己在调查上的无限自由，他们的智力就越会开扩起来。这里于是就会开始出现一种良好的事物条理，其结果就是现在的人类所不能预言的，推翻了盲目迷信和建立起理性和正义的统治的情况。

我们在对违反社会的犯罪行为作出的判断中已经看到事物的这种状态下会出现的一些结果①。从无数形形色色的堕落行为中产生的犯罪行为将不在某个笼统的名称之下被混淆起来。陪审员们现在不分青红皂白地把行为和品德的是非善恶混淆在一起而那时一定会把它们辨别得清清楚楚。

废除法律在财产问题上也一定会有同样良好的效果。就同法院有关者来说，没有任何事情能够比目前处理财产的方式更值得遗憾的了。财产权的难以确定，关于各种财产的立法标准的不同，使人厌倦的诉讼以及案件由于上诉从一个法院转移到另一个法院等等，这一切，对于社会上一部分人来说是诡诈和欺骗的不断循环，而对社会上另一部分人来说，则是无穷无尽的痛苦和灾难。谁能说出那些破灭了的希望和多年的无结果的期待怎样耗尽了许多人的精力和生命呢？当合法继承人和遗嘱上的继承人之间发生争

① 参见本篇第四章。

执或者仅只因为遗嘱措辞的不明确而引起无穷无尽的争论的时候，遗嘱人的意图是起不了作用的。由于记录的含混和法律的烦琐，几乎在一切情形下都能够使一个奸狡而又同时富有的人来争夺我的产权，我所能提出的大堆可以证明我的产权的证书也是起不了作用的。关键在于占有财产这句经常听到的名言，正好把法律的无能形容得淋漓尽致。如果不是由于法律提供了拖延和寻找借口的机会，占有财产就不能使人处于这样有利的地位。如果听凭承办审理产权人员根据他们的智力来决定，产权也就不会有这么多争执的余地。双方的争执更多地起因于记录双方产权的术语而不是起因于产权本身涉及到的问题的复杂性。一个立遗嘱的人的意图，比起这种意图的用语所引起的模棱两可的解释来，容易解决得多。在本书所描述那种制度下，担任审理这种案件的人，一定不会象现在这样有利可图；但是同财产问题有利害关系的一切其他的人，无疑地会得到好处。

读者在阅读这一章时不会不看到：法律只是同行使政治暴力联系在一起的；如果真理的影响还不足以提前把法律从人类的实践中消灭掉，等到政治暴力没有必要的时候，法律也一定会随之而消亡。

第九章　论赦免

赦免的荒谬。——赦免的起源。——赦免的弊害。——赦免的专断性质。——对于道德的破坏作用。

属于本篇内容以内的还有一个问题，只须略加叙述就可以撇开。因为这个问题，虽然实际上几乎在所有的情况下都不幸地为人所忽略，但是它是一个可以用非常简单而无可辩驳的证据来证明的问题，这就是赦免的问题。

赦免这个词本身，在一个肯思考的人看来，就是完全荒谬的。“在一切情形下，应该指导我的行为的是什么准则呢？”当然是正义；正义的意思是指谋求可能受到我的行为的影响的全体的人的最大利益。“那么，宽恕是什么呢？”那不过是一个人认为自己能够比正义做得更好的一种可怜又可笑的个人英雄主义罢了。“为了某种犯罪行为我应当遭到拘禁吗？”我所受的罪过的合理性一定要建立在同公共福利相谐调的基础上。因此，赦免我的人是不公道地照顾到一个人的所谓利益，而完全忽略了他对全体所应负的责任。他把我不应得而他也无权给的东西给了我。“相反地，是不是我不受到所说的那种罪过就是对的呢？是不是他免除我受罪对我有利而对别人无损呢？”如果是，那么他让我受罪，他就将成为一个有名的罪人。当然，在这个最后的假定中存在有很大的缺陷。如果他给我利益而对别人也没有损害，那么，他无疑地是对社会做了件好事。如果我象假定中所说的那样由于他的专断而受罪，社会就会从他所实现的非正义行为中，遭到无可怀疑的伤害。纠正这种可恶的非正义行为的人，则习于为自己窃取到宽恕的美名和表面上是崇高而实际上是专横的宽大的声誉。因为如果他所做的超过了纠正非正义的界限，那么，他就不应该感到光荣而应该因为自己成了人类的敌人而感到羞愧。如果一切行动，尤其是一切同人的幸福有关的行动，都应该受某种原则的支配，那么就应该在一切情形

下避免任性而为；没有任何行动，我忽视它是尽到自己的义务，而采取它又是值得称道的。

赦免制度的有害影响是特别突出的。这种制度最初是作为残酷的法律的一种可怜的补充而创设的。这种法律的残忍性非常明显，因而执行法律的人或者是害怕如果无差别地加以执行就会引起人民的反抗，或者是他们自己也对这种法律所要求的死亡感到一种不可抑制的厌恶因而裹足不前。赦免制度显然是同法律制度联系在一起的；因为虽然我们可以把一切案件，例如一个人使另一个人致死的案件，都叫作谋杀，但是对所有的谋杀案件都作同样的处理，这就未免过分的非正义了。不管我们愿意怎样精确地界说谋杀这个罪名，但是同样的后果，同样的各个案件间的悬殊情况还是会出现。因此就必须有一个理性的法庭，一般法庭的一切判决都必须送交这个法庭复审。

但是这个具有无可比拟的重要性的法庭怎样来组成呢？这才是问题的实质；其余的都是形式。召集一个陪审委员会来说明一种行为所属的罪名；然后由一个承办的法官，从巨册的法律书中找出给与这个罪名的惩罚；最后就是调查庭，它的任务是判断法律上的规定是否适合这个具体案件的各种情况。我们的习惯是首先把这种权限交给法官，最后是交给枢密院。现在暂且不谈这种具体的选择是否正当，这里有一个重大流弊，应该使最肤浅的观察家也感到吃惊。这些受到这种重托的人，把他们在这方面的职务看作完全是附带的事情，懒洋洋地执行这些职务，并且在许多情形下只根据极少的材料来指导他们的判断。这一切是在很大程度上从赦免这个名称本身上来的，我们习惯于把这个名称理解为职务以外

的行善工作。

从处理赦免的方式上自然会产生惩罚的没有定凭。量刑没有一定标准是极端明显的，因此惩罚就不会产生普遍一致的预期。一致对待和不可改变的预期是形成真正道德的唯一基础。在合乎正义的社会状态中，这永远不会超过冷静表示出来的赞成或者反对意见的界限。不同的行为方式必然会引起我们的这些不同的意见。但是假使我们目前超过了这个界限，那就一定是极端恶劣的不公正，这种不公正一定会经常用使人受罪来威胁人，而又没有任何固定的法则可以预示出它怎样实现。在首都，依法判处死刑者当中真正受刑的人不超过三分之一。难道每一个犯人不会都自以为是属于能够逃脱这种惩罚的人之中的吗？这种制度，实际上说是一种死亡的抽签，每一个人都抽一个签，凭着无法解释的偶然性来决定是被免刑还是被处死。

有人可能会问："废除法律是否就不会产生同样的没有定凭呢？"绝对不会。在这种情形下，国王和枢密院所依据的原则，不论他们自己或者别人都很难理解。由罪犯的邻人组织起来判断全案的陪审委员会的原则则是不难被罪犯猜到。他只需要诉诸自己的想法和经验就行。理性比法律明确得多而且更易于了解；当我们习惯于请教理性的时候，理性判决的可靠程度一定是现在法庭上执行律师的人所完全想象不到的。

从赦免制度产生的还有另一个重要后果。赦免制度是一种真正的奴役制度。它告诉我对于某种满意的结局抱着期待，从什么地方得到呢？从另一个凡人的宽恕，从他的随便的和没有理由的慈悲。一个人因为另一个人在开始时违反正义，后来又发了慈悲，

所以他就永远对他献媚奉承，还有什么教训能够比这种卑怯的奴性更可耻呢？他承认对他的判决的公道和他的罪过的更重大的那种热诚，将构成一种为后代人所难以理解的传说。

在这个问题上一个有理性的动物唯一应该有的是什么样的心情呢？给我而且只给我那种不违反正义你就不能拒绝给的东西。不该要的我向你要，不应该给的你给了我，都是超乎正义允许的范畴的。我站在公理的基础之上。这是一种野蛮暴力可能拒绝承认的，然而却是世界上一切暴力所不能消灭的权力。拒绝这种要求，你就会证明你自己违反正义；而接受这个要求，你也不过是把我所应得的给了我。如考虑到一切，证明我是一个适当的受益者，这种利益就是我应得的；在任何意义上的利益都是自相矛盾的和荒谬的。如果你给了我不应得的利益，你就是对普遍福利不忠实。我也许卑鄙得会感谢你；但是如果我是有德行的人，我就会责备你。

只有这种心情才是同真正的独立思考相符合的。惯于把施恩当作美德的人不可能算作是特别有德行的。如果他偶然做一件显然仁慈的事，他就会夸耀自己的慈悲心肠；而他如果不这样做的时候，他也会这样来开脱自己："难道我不可以随心所欲地处理我自己的事吗？"同样地，当他受到另一个人的恩惠的时候，他首先是不愿意认真研究这种恩惠给得是否合理，因为在他想来，恩惠是不受任何不变法则的支配的；其次，他也不会以一种真正和大方的态度，那种勇敢的平等观念来看待他的施惠人，而这种观念正是美德和幸福的唯一的无可怀疑的基础。

第八篇　论所有权

第一章　绪论

本题关系重大。——论述计划。——界说。——本章主题——下章主题。——判断原则的提出。——人权。——奢侈品的估价——荣誉感。——此种欲念能够接受的指导。论功过和赏罚。——一般群众在这个问题上的道德观。——其缺点。

所有权问题是政治正义这一建筑物赖以完成的基石。我们对于财产的观点是否正确，将决定我们是否能够体会没有政权的简单社会形态建立的后果，以及能否消除我们对于复杂的社会形态的先入之见。有关财富的错误概念最足以歪曲我们的判断和见解。最后，一旦把所有制建立在公道的基础之上，强制和惩罚制度一定死亡的时代也就会到来。

在财产处理上出现过各种各样最明显的弊端。这每一种弊端，作为单独研究的对象，都可能是有教益的。我们可以探讨由民族伟大的迷梦，以及行政机关和人员的豪奢中产生的这类令人气恼的事。这会使我们能够正确估计对于地产和商业所征收的，和以生活必需品或奢侈品为课税对象的各种赋税。我们可以考察同商务制度紧密联系着的那些弊端，例如：垄断、特权、专利、保护关税、禁令和补贴等。我们可以研究教会的权利，例如征收初熟物和

什一税等。这一切研究将会表明这一问题的不可估计的重要性。但是，我们将抛开上述各个方面，而把本书最后这一部分用来考察在这一个问题上的最一般的原则，以便从中发现不仅是上述弊端的，也是无数其他种类的弊端的来源，后面这些由于过于千差万别、过于细致难分，本文无法一一列举。

所有权学说的主题，涉及到一切能够促进，或者在想象中能够促进人类利益或快乐的物品；而这些物品的特点是：一个人或一个以上的人是不能加以享用的，除非永久或暂时地剥夺了其他人享用的机会。这些物品尤其是指衣、食、住房和家具。

在这一问题上必然会产生两个疑问。谁有权享用具体的任何一件这类物品呢？交由谁经手保管和分配任何数量的这类物品是最公正有益的呢？

根据本书的原则，回答第一个疑问是不难的。正义已经证明是适用于一切同人类有关的事物的法则。正义对一切能够出现的情况都有断定，并没有留下任何可以随时任意处理的余地①。前述的任何物件，以某一方式加以运用，都必然可以设想出的任何其他方式，会在最后导致更多的利益和幸福。而这就是它所应该有的运用方式。

这里该轮到我们来研究在本书以前的部分②有意搁置下来的一种权利。如果任何人单独享有某件物品，比别人享有要产生多一些利益或快乐，那他就有权享有这件只供他单独享有的物品。这乃是刚刚提到的那个同一原则，只是形式上略加变动而已。如

① 参见第一卷第二篇第二章。

② 参见第一卷第二篇第五章。

果人类对任何物品有要求的权利，他们就有对正义提出要求的权利。这些词汇，就其原来在道德问题的研究中的使用而言，严格地和恰当地说来，是可以互相换用的。

我们不妨看一看在我们可以适当做出的推论中，这项原则是怎样起作用的。人都具有一种共性：能够促进一个人的利益或快乐的，也必然会促进另外一个人的利益或快乐①。因此，根据平等无偏的正义的诸项原则，我们可以推论：全世界的好东西都是共同的储备，这个人或那个人都有同样正当的权利从中提取他所需要的。正如前面谈到我们有权要求互相忍让②一样，在这一方面每一个人也都有一定的活动范围，其四周限度是由别人的活动范围所划定的。我有权享有生存手段，别人也有同样的权利。我有权享受我能参与的而又无损于我或其他的人的一切快乐；别人在这方面的权利也具有相同的范畴。

如果我们逐一谈到全世界上的好东西，在本问题上的这一观点就会看起来更加明显。这些东西可以分为四类：生存手段；促进智力和道德进步的手段；花钱不多的享受；对于健康有活力的生存绝非必要却又只有花用相当的劳动的代价才能换取到的享受。正是这最后一类主要地妨碍着平等的分配。这类物件有多少以及如何可以归之于纯粹的社会生存方式，这是后面要研究的问题③。但是即使在加以研究之前，人们也一定可以看到这一类比起前三类来是次要的。没有它，我也可以在很大程度上照样进行活动、得

---

① 参见第一卷第三篇第三章。
② 参见第一卷第二篇第五章。
③ 参见本篇第七章。

到满足和欢乐。而那些看来是多余的物品通常是以什么方式取得的呢？通过在关键时刻把广大群众置于悲惨境地，以便供给一个人豪华的、但严格讲起来却是意义不大的奢侈品。如果能够把其他的抉择充分地摆明白给一个人；如果能够一经他作出决定去牺牲这些东西，就可以使五百个其他的人获得安闲、自立、尊严感以及其他足以提高和扩大人类智力的东西，我们很难设想他是会有所迟疑的。但是，尽管对于一个个人来讲，并不会有这种其他的抉择，但对整个人类整体来讲；这种真正的其他抉择也许是可以找得到的。

为了公正地估价花费很大的享受，我们必须把直接的快乐作为一方面，把作为我们满足好胜心的手段的那种快乐作为另一方面，加以区别。必须承认，根据一切未受寺院偏见影响而符合人的本性的道德观，在只涉及到我们自己而又不必考虑我们同其他的人的联系时，我们不应该拒绝任何快乐，除非这种快乐会使我们不能获得某种更大的快乐①。但是，我们已经证明②同是口腹之乐之间的差别，在简单而卫生的饭食和最上等大菜那一切多样性之间的差别，实际是很小的。因此，如果牵涉到的只是口腹之乐，而没有什么人从旁赞叹它的豪华精美，那就很少会有人觉得忍受一道道地上菜的单调乏味是值得的了。"极其认真地形成了个人享乐主义人生观的人大概也会最后采取同伊壁鸠鲁差不太多的决定，而宁愿吃野菜和清泉的。"③同样的论点也可以应用到华丽的衣饰、陈设、车马和仆从上。从赏心悦目来讲，是可以从大自然展示

① 参见第一卷第四篇第十一章。
② 参见第一卷第一篇第五章。
③ 同上。

在我们眼前的一切美丽景色中，更容易地也是更高尚地取得这种快乐的。如果直接的快乐是唯一的考虑的话，没有什么人会认为为了这一点差异值得把广大群众置于压迫之下的。

但是这些东西，虽然本身是微不足道的，却由于人类思想所具有的好胜心这一特点而为人们所高度珍视。一个有名的工匠或是商贩从事于某种劳动来满足自己的直接需要。但这些需要不久即可得到满足。从事更多的劳动，他就可以穿上一件更好的外衣，就可以给他妻子穿上花梢的衣裳，他就不仅可以蔽风雨而且有一座漂亮的住宅，不仅有面包和肉可吃，而且可以摆布得有些气派。如果他住在一个荒岛上，没有人从旁观察他的经济条件，这些物品中有多少会引起他的兴趣呢？环顾我们随身携带的身外之物，简直找不出一件不是在某一方面为了讨好别人或是免除别人轻视的。正是为了这个，商人才甘冒远涉重洋的危险，机器发明人才制出了他们穷思苦想的果实。因为不肯虚度一生而得不到荣誉和尊重，军人才不惜置身炮口，政客才不顾怨民的激怒。除去下面要提到的某些更高尚的动机①之外，这就是人类一切努力的目标。除去自己的生理需要无所追求的人，简直永远不会摆脱思想的懒散；而好胜心则会促使我们达到最难以想象的成就。

的确必须承认，从人类过去历史经验看来好胜心乃是对人具有支配力的欲念。但好胜心却可以引导到不同的方向。在目前，比起显示财富来，没有一条更加肯定能够取得人们尊敬的道路。诗人、才子、雄辩家、国家的救星，乃至为人类增光的人，都可能在一

① 参见本篇第六章。

定场合下受到轻视和难受的屈辱；但是，富有而滥花滥用的人却简直不可能得不到巧言令色的人的趋奉。可是我们不妨想象这种对事物的错误和有害的估价将会纠正过来。我们不妨假定想要垄断幸福手段的贪婪的人，以及为了纵欲而浪费掉按照严格的正义说来是属于别人所有的奢侈品的人，不是象现在这样被走入歧途的社会所一致敬仰，而是受到非难。我们不妨设想取得人民尊重的直接而明确的道路是学到本领或是把德行见之于实践，是培养某种才能或是表现出某种豪迈开朗的情感；而且具有这些成就的人会象现在富有的人受到奴颜的趋奉那样明显地受到爱戴和尊重。换句话说，也就是假定明智和清晰正确的认识在某一个时候会在社会上占了上风。那么，在这样一些情感的支配之下，为了满足豪侈的爱好的那些诱饵，就会基本上被消灭掉。如果，有人由于虚假和偶然的原因从好胜心中得到满足，在那时民情不同的状态下，这种满足对于多数人来讲，不过只是当作适意的感觉的一个主要源泉，那么，人们对它也不过是从它本身可以感觉到的价值来予以衡量，而且不仅如此，还要把它同非正义、不得人心、令人厌恶等想法联系起来。在人类幸福的分类表中，豪奢的享受注定不过只能占有这样微小的地位而已。

在我们谈论的问题上，作为反对人的平等权利的一个论点，有人曾经断言："人的功过不同，因而赏罚应该分明。"这种主张，虽然正确，但能否应用到目前的主题而又自圆其说呢？这是可以怀疑的。我们已经提出过各种理由证明：人为制度并不是奖励德行的最适宜的手段；人类的优良品质将会从宇宙法则①所必然会提供

① 参见第五篇第七章，第四篇第一章。

的鼓励中得到有效的促进。但是，撇开这种考虑不谈，我们不妨按照刚刚提出的根据，想一想勤奋的努力会得到什么样的酬劳。"如果你表现出你是应该受奖的，那么实质上你就会得到比你所能吃的一百倍的食物，和你能穿著的一百倍的衣物。你就会取得一种特权，凭着这种特权你可以把别人获得幸福的和可敬的生活的手段夺走，并且可以在一种放荡而无目的的浪费中加以消耗掉。"难道这就是应该向有德行的人提出的奖励么？难道是有德行的人甘心为之折腰的吗？

关于积累财产是非正义的学说乃是一切宗教道德的基础。宗教道德的最热心的宣传员都曾心不由己地肯定过这方面的确切的真理。他们教训富者说他们持有的财富只是一种委托，他们花费的一分一毫都要严格地有账可查，他们只是管理人，绝不是主人①。但是，一方面宗教把纯粹的正义原则这样灌输给人类，另方面大多数传教的人却往往过分轻率地不把正义的实践当作应该当作的一种还债行为，而当作了一种自发的慷慨行为和恩赐。

这种曲意顺应的教诲所产生的后果是，把我们需要的供给放在少数人掌管之下，使他们能够慷他人之慨，用原本是还债的行为去收买穷人的屈从。他们的那一套是宽大慈悲论，而不是正义论。那种理论，使用虚妄的辞令来粉饰富者的行为，使富者充满毫无道理的骄气；又引导贫者不把自己的微少所得看作是自己无可争辩的本分应得，而看作是富者的乐善好施，因而充满了奴性。

① 《马可福音》第十章第二十一节；《使徒行传》第二章第四十四、四十五两节。并见斯威夫特关于相互依附的讲道。

第二章 所有权的原则

界说。——所有权的等级——1. 生存和幸福的手段——2. 自己劳动的果实——3. 别人劳动的果实。这种所有权的不良特点。——不得不加以支持的理由。财产的来源——论继承和遗赠。——生来就不平等的举例。——关于称号的立法。——前述推理的局限性。——财产的神圣不可侵犯。——结论。

对于一个人有权享有取得利益或快乐的手段的问题已经做了一般研究之后，现在该进而研究第二个问题——交由谁经手保管和分配任何这种手段才是最公正有益的。在任何商品的生产和消费之间一定存在着一个时间的间隔。供应社会的人所需的物品，不经过人的劳动是不能取得的。适合人享用的物品，是不容许随意乱放的，在实际消费时期到来之前要求用一定的关心和警惕来加以保管。这些物品不会在开始就按照每个人所需要消费量的严格比例分交个人去掌握的。那么，由谁来做代办人或者是仓库保管员，由谁来注意保管并主持分配呢？

严格说来，这就是所有权的问题。一个人偶然在我家里吃一顿饭，尽管从直接和明显的意义看，他受到了那顿饭的实惠，我们却不把他叫做那顿饭的主人。所有权指的是客观享有的某种长期性，并且包括有存在着可能的竞争者的观点在内。

所有权有三种等级。

第一种也是最简单的等级，是指我对某些物品的长期权利，这

些物品分配给我享用，比较分配给别人，将会产生的利益和快乐要多一些。在这种情况下，我怎样得到这些物品无关紧要，唯一必要的条件是：这些物品对我有更大的使用价值，而我对于这些物品的权利是我所生存的社会可以一般地默认的。在使用这些物品对我具有实际重要意义的时候，任何人对于这些物品所采取的行为如果在任何程度上侵害了我使用这些物品的能力，那他就是非正义的。

已经证明①，人类最根本的权利之一，就是我要求别人忍让的权利；他们不仅不得采取任何行为，其直接后果可能影响我的生命或我所有的能力，也不得剥夺我的认识能力，并且应该给我留出运用我个人判断的一定对等的领域。这个所以是必要的，因为他们可能犯错误，正如我也可能犯错误一样，因为运用认识能力对于人类进步是不可缺少的；还因为，仅仅在我想象中他们侵害了对于我是重要的东西，和他们在实际上在最严重的程度上对我进行侵害，在这两种情况下使我遭受到的痛苦和打扰是同样真实的。因此，任何人在正常的情况下，未经事先征得我的同意，不能以交换或暂借的方式使用我的房间、家具、衣服或食物。

所有权的第二种等级，指的是一切人对于自己劳动的果实的绝对控制权，甚至包括不应该分配给他享用的那一部分。我们已经一再证明，属于这一类型的人类的一切权利都是消极的②。一个人对于可能落到他手中的任何东西并没有随意处理的权利。他财产中的每一先令，甚至他所花费的能力的每一个最小的部分，都已

① 参见第一卷第二篇第五、六两章。

② 参见第一卷第二篇第五章。

经经过正义安排了各自的出路。他只是个管家。但是，毕竟他是个管家。这些物品必须交托给他处理，唯一的制约只能来自他所处的那一部分人类的赞成和反对的意见，以及从一般意义上讲由他们掌握的监察权。一个人如果被禁止根据自己的认识的支配去行动，他就从能够达到光辉成就的主体，转变成可以想象的最卑鄙最可厌的东西。所有的人都不能有权个别地相互运用强制，因为那就会产生普遍的无政府状态。所有的人也不能有权集体地运用无限制的强制，因为那就会产生普遍的阿谀奉承；政权不论交到什么公正无私的人的手里，它也无疑只能是在极其罕见和紧急的场合之下实行干预。

人们马上会看出来，这第二类的所有权不象第一类那么带有根本的性质。从一个角度看来，它是一种掠夺。这种所有权，把从完整的和绝对的权利上讲是属于你的物品，交由我来保管和处理了。

所有权的第三种等级，占据了文明的欧洲国家的最为警惕的注意力。这样一种制度，尽管方式不同，却都使一个人参预另一个人劳动成果的处理。存在于任何文明国家中的任何种类的财富，不论是一般消费的还是奢侈浪费的，简直没有一种不是以某种方式由那个国家的居民具体的双手劳动或其他体力劳动所产生的。大地上的野生产品是少量的，对于财富、消费或豪奢的贡献都不大。每一个人都可以从他所喝的每一杯酒中，从他戴在身上的每一件装饰品中，计算一下，为了使他得到这种奢侈品的供应，有多少个人被陷于苦工贱役、流尽血汗、忍饥挨饿、艰难困苦，被陷于可悲的无知和麻木的境地。当人们谈到他们祖先传留给他们的财产

时，他们那么习惯于加在自己身上的乃是明目张胆的欺骗。财产是由现时生存的人终日劳动所产生的。祖先所传留给他们的全部东西不过是一张发了霉的特许证，他们却拿着它当作强夺别人劳动成果的权利。

由此可见，所有权的第三种是同第二种直接矛盾的。

人类社会的最可取的状态要求：我们双手或其他体力劳动的数量，特别是不由我们自己的判断自由选择的而是由我们日常事务上的必要所强加在我们身上的那部分劳动量，应该减少到最小的限度。绝对地讲，一个人不论享受到多么微不足道的便利，而同时这种便利却是社会中一切其他成员所得不到的，那就是错误的。一切精美的享受，一切会引起使用大量劳动的发明，都是同幸福的传播直接对立的。一切捐税的增加，一切花费公共资金的新的途径，除非由于富人享受的相应减少而得到平衡（简直从来不会有这样的情况），就必然会相应地增加无知、贱役和困苦，由于要铲平一片高地或在自己花园里引进一弯清水，因而给成百个勤劳的穷人找到工作的乡绅，不是象普通想象的那样的一个人类的朋友，而是一个人类的敌人。我们不妨假定，在某一个国家里，人们现在的体力劳动是三个世纪前的十倍。除非是为了维持增加了的人口，那就一定是消耗在富人更加浪费的纵欲上了。用在增加穷人幸福，改善他们生活条件上的，的确太少了。眼前他们仅仅是活着，三百年前他们也还是活着。用欺诈或是暴力篡夺了买卖社会中广大群众的劳动的权力的人，相当有意识的采取措施使他们永远不会比仅只活着更强一些。在总的储备上增加或从中减少某一劳动对象，只会产生一时的差别，事物又会很快地回复到原来的状态。如

果大不列颠的一切劳动的居民能够而且愿意把他们的劳动量增加一倍，在一个短时期内他们会从增加生产所得的商品总储备中得到某些好处。但是富人又会很快地发现垄断这部分产品的手段，正如他们对以前的产品一样。只有产品的一小部分能够包括在人类生存所不可缺少的商品之中，并且公平地在全社会中分配。属奢侈的和多余的那部分则将增加富人的供应，也许，通过奢侈品的降价，增加可以享受这类供应的人数。但这不会有助于社会上广大群众的痛苦的减轻。社会上较为幸福的成员对于那些下等的成员的二十小时的劳动，不会比他们对现在十小时的劳动给予更高的工资。

那么，对于这一类的所有权有什么理由应该予以尊重呢？因为，尽管这种制度坏得如此，人们也许会发现，它却比以任何方式加以代替的任何制度都要好些。这里指的任何方式应该除去理性的方式、以好胜心或正义感为基础的方式。欢迎一切人去夺取一切他认为需要的东西，这样一个计划很难说究竟是更荒唐还是更可悲的。如果，运用人为制度，让一切人的财产在今天全部平均，而同时却不改变人们的性情和念头，那么明天就又会变得不平均。同样的恶习又会迅速出现；这样一个方案违反了一切人的习惯和许多人的心意，又会使成千上万的人陷入悲惨的境地，我们从中将一无所得。我们已经证明①并且还将有机会更加普遍地证明②，如果政权把全部东西都永远掌握起来，而向一切人发给每天的口粮，其后果将是多么有害。我们甚至可以怀疑，土地法，以及其他

① 参见第四篇第八章。

② 参见本篇第八章。

具有相似主旨的法律，尽管其目的是在于限制积累的倾向，但由于其害处大于它们所想要消除的疾患，是否值得看作是补救的对策①。

在讨论的这一阶段出现了一个令人关切的问题。所有权的观念究竟在多大程度上可以看作是人为制度的产物？对于这个问题的判定，对我们从事研究的项目，可能证明是十分重要的。使用人为制度来调节所有权，可能是改变目前不平等状况的非常值得非议的手段，但是同时却不能同样反对一种作法，其目的只是为了代替人为的法律，或那些特别值得非议的人为的法律。

在进行这个项目的研究中，有必要先确立一个差别，即分别对待某些时代和某些国家所特有的人为法律，或成规（这些成规往往证明跟法律同样有效），以及所有文明社会所共有的，因而也许同社会的存在不可分割的法律和惯例。

所有权的观念，或者说对于应该提供给我们个人享用的物品，尤其是作为我们劳动的成果的物品的永久性控制权，不可免地提出了保证这种控制权的某种法律或惯例的观念。没有这个，所有权就不能存在。然而我们已经试图证明，维持这两种所有权是极其有利的。我们不妨考虑一下这种立场所产生的后果。

一切的人都应该尽可能仅仅根据理性的敦促②来完成自己的任务。由一个人对另一个人运用强制，不论是作为个人还是以社会的名义，如果在任何情况下不得不如此，至少也只能在紧急需要的情况之下。所以，为了促使这一个人多从事一些，那一个人少从

① 参见第四篇第一章。

② 参见第一卷第二篇第六章，第七篇全篇。

事一些生产性劳动，为了这样的目的是不应运用强制的。也不能运用强制来促使一个勤劳的个人，把他应该分配给人的那部分自己的劳动成果，进行具体的分配。因此，尽管继续存在着目前的关于积累的错误见解和偏见，实际的积累将会在某种程度上照样进行。

我们不妨指出，其原因在于，一个见闻丰富的社会不会干预任何人的劳动量和他对于自己劳动成果的处理，不仅如此，这样一个社会的成员却会尽力制止任何人对别人进行上述的干预。

一切过分行为中最有破坏性的就是：一个人未得对方本人同意命令另一个人，或强迫另一个人去做或者不做某一件事（除非，象前面提到过的，在最紧急需要的情况之下）。由此可见，一切社会的财富分配必须让它取决于社会成员的意见。如果，在任何社会中，财富是按照它的真实价值予以估价的，积累和垄断被看作祸害、非正义和不名誉的征候，而不是看作取得殷勤和崇敬对待的头衔，在这种社会中人们的生活供应就会逐渐拉平，不平等的状况也就会被打破①。民意的演变乃是取得这种难以估计的利益的唯一手段。想通过调节手段来达到这一目的的一切企图，大概都会证明是想象不当的或者是要流产的。无论如何，使用个人暴力纠正财富分配的一切企图当然应该被看作是敌视公共安全的首要原则的。

如果一个人，通过较大的才能或者更加不知疲倦的劳动，比别人取得较大比例的生活必需品或较好的物质条件，并且，在取得这

① 参见本篇第一章。

一切之后，决定把它们转换成保持永久不平等的手段，这种作法也并不是应该或适宜使用强制手段加以制止的。如果在这种不平等已经造成之后，社会中较为穷困的成员竟而堕落到乐意，或者被他们不幸的环境所迫使，使自己成为较为富有的成员的佣仆或工人，这大概也不是应该由政权干预来纠正的一种弊端。不过，一旦达到这种地步，对于这一个人的积累，或那一个人的贫困可怜程度，规定出限度就将是很难的了。

我们已经看到，理性的要求是：什么人也不应该企图通过个人暴力来纠正这种不平等。在一个秩序良好的社会中，靠着理性大概也就足以限制人们通过个人暴力来纠正这种不平等。社会如果处于前面已经描述过的那种简单的状态之下①，积累本身也会象掠夺一样为社会的明智和全体对全体进行的监察所限制。所以，暴力一方面没有什么作用，另一方面又会遭到经常无法抵抗的制止。

但是，如果理性不足以达成这项根本目标，其他的手段无疑就得加以使用②。比起社会遭到破坏，一个人受些痛苦还是无所谓的。共同安全是最不可缺少的先决条件之一，没有它也就无法完成任何好事。所以，财产，尽管存在着不平等的现象，只要这种不平等的现象是为任何国家中的舆论所批准了的，在这种批准保持不变的情况下，财产就应该受到保护，必要时还可以使用强制的手段。

我们已经试图证明过，要不是由于政治社会的复杂性和存在

① 参见第五篇第二十四章。

② 参见第七篇第五章。

着大量的不明智，强制大概在任何情况下都会是不必要的①。所以，从一般和绝对的意义上讲来，强制是不能加以维护的。但是，我们有些义务是具有临时性和地区性的；在客观压力之下，我们可能偶然会被迫暂停使用乃至违反一些在一般性质上讲是最为健全的原则②。直到人们被说服而放弃掉复杂政权和广阔领土的观念的时候为止，作为制止迫切须加制止的弊端的一种权宜手段，强制将是必要的。然而由于各种理由，主张正义的人会把使用强制的领域加以最严格的限制。强制应该永远被看作是一种临时权宜手段，即使不得已加以使用也总是值得深切遗憾的。强制之为权宜手段，是因为它为了防止一种更可怕更具有破坏性的弊端的同时却保护了另一种非正义的行为：财产的积累。最后，这种非正义，即财产的分配不均，个人的贪婪和自私心，正应该被看作政权的最初起源之一；随着财产的分配不均和个人贪婪和自私心的越来越过分，也就必然不断地产生新的非正义、新的刑罚以及新的奴役。

那么，从已经叙述的看来，强制制度是不得不被允许伸张的。我们不应对任何人的积累定出范围。一个人对另一个人所取得的东西进行任何强力的侵犯，我们都应该使用明智有效而又温和人道的刑罚加以镇压。但是，可能有人要问：难道在文明国家中的法律和惯例都是象我们所描述的，仅仅停留在容忍财产不均吗？难道不存在这样那样的法律和惯例，其作用是直接鼓励财产不均，并且使这种不均更加加深、更加带有压迫性质的吗？

① 参见第七篇第五章。

② 参见第一卷第四篇第六章附录一。

在这方面，我们应该怎样看待保护继承和根据遗嘱的赠与呢？“生为富人之子或生为穷人之子没有什么功过可言，我们没有理由把这个人提高到优裕地位，而把另一个人置于无法翻身的低下处境。够啦！”我们可能会高呼：“容许人在他们活着的时候保持其掠夺所得已经够了（我们永远不要忘记积累财产就是掠夺）。容许一个财产所有者的控制权扩大到超过他生命的界限，使他死后还能影响事态的发展，这真是太离奇了。”

然而，主张保护继承和根据遗嘱的赠与的人却可以提出一些比我们起初想象要更加有力的论点。我们已经试图说明，人们在处理自己本人取得的财产上；在消费财产上，不论是为了生活必需品，还是为了他们认为适于享用的奢侈品；在部分转让上，不论是按照正义的指示还是按照他们自己的错误判断；他们都应该受到保护。所以，企图在他们死的时候剥夺这种处理权是一种不会成功而有害的设想。如果我们不许他们公开而明确地把财产遗赠给人，我们却无法防止他们在生前加以转移，于是会为许多烦恼和打官司敞开大门。大多数人一定会想把自己的财产在死后传留给儿女或近亲。所以，在他们未能在这方面表明自己的想法时，设想这就是他们的本意也是合理的；由社会出面代为这样加以处理也就是一种最温和的，因而也就是最说得过去的干预行为。如果他们明确表示的是任性偏心，在大多数情况下也应加以保护，因为根据前面提出的理由这是无法防止的，否则就要使我们陷入更大的不义。

虽然继承和遗赠的权利，在其成员陷入偏见和无知的社会里，的确可能是财产制度的必然后果，但是我们也不难在任何文明的

欧洲国家里发现这类的例子：在这些国家里，政治制度不仅对于积累的不均给予谨慎从事所要求给予的承认，而且还尽力把加深这种不均，使这种不均变得更带有压迫性质当作自己的明确目标。具体说来就是：封建制度，等级、课税、罚款、转让和限定继承的制度，占有地、自由保有的土地、根据官册享有的土地和庄园的贵贱差别，臣属效忠制和长子继承权等。在这里我们明确地看到一些人的政策，他们通过前面举出过的各种不可免的漏洞取得优越的地位之后，又利用了这种优越地位来达到阴谋垄断他们贪婪之手所能抓得到的一切，因而直接违反公共利益的一切要求。这些项目就是我们一开始时①所提到的那一种法律和惯例，它们不是一切文明社会都有的，而只存在于某些特定的时代和国家之中。

所以，看起来有些制度的废除不应该完全依靠民意的无声敌意，而应由社会的明确肯定的决定实现之。为了加以废除，并不需要颁布任何新的法律或法令，对于颁布新的法律和法令，说得轻一些，我们是永远应该极端小心谨慎的。所有制，不论形式如何，都是通过法律的积极干预加以维系的；一旦国家保护取消了，我们目前所想到的那种所有制也必然不可避免地要死亡。对于制订任何种类的新的法令，人类的朋友总应该是小心谨慎的；但是，对于仅仅为了废除法令而采取的作法，我们则可以容许自己以更友好的态度来对待。

然而，在这个问题上，结论不能引伸得过远，使之超过前提所决定的合理范围。前面列举的项目也许全部是同当时的条件相符

① 参见本篇第二章。

的；它们的存在是依靠国家积极保护的。但是在这个项目之下还衍生出一些细目，这些细目则属于另一种类，例如：称号、纹章、号衣等。如果社会拒绝支持封建和领主的权利以及贵族的其他实质性特权，这些权利必然不可免地就得终止。但在最后举出的这类例子上，情况就不一样。废除一项法律，或者拒绝继续遵照已经成为暴君的工具的一项惯例，这是一回事；用一项人为的法律去禁止虽然极不合理却并不直接侵害任何人的安全的行动，则是完全不同的另一件事。如果用刑罚来制止一个人用他认为适当的名字称呼自己，或是制止一个人用自己认为适当的方式去打扮自己或是在取得别人同意后去打扮别人，这种企图看来是说不过去的。倒不是这种事情从本质上讲是微不足道的，有时人们是这样看的。我们却已经试图提出过相反的证明①。他们应该遭到一切论辩和嘲讽的武器的攻击。在一个觉悟高的社会里，采用虚夸的称呼的人将被看作是白痴或是疯子。但是，对于这种精神迷乱的举动，正式谴责和刑罚却不是加以制止的适宜手段。

还有另一个情况，需要加以说明，作为对前面的结论的一种保留。一个社会中存在的弊端，虽然开始时仅只是一些赘疣，往往后来却变成同社会存在的原则结合到一起，如果突然加以分离，就有引起最可怕的灾难的危险。封建权利以及贵族的特权，从它们本身来讲，本应干脆取消。财产的不均现象则也许构成我们至少有必要经过的一种过度状态，而这种状态又构成促使人类的思维能力得以展开的真正推动力②。但是，要想证明封建主义和贵族制

① 参见第五篇第十二章。

② 参见本篇第七章。

度曾经产生的好处多于坏处，那将是困难的。然而，如果马上突然加以废除，两种弊端就必然会随之而来。第一，突然使成千的人陷入一种状况，同他们习惯了的状况恰恰相反，这种状况也许最有助于人类的智能和幸福，却是他们习性上所完全没有准备的，因而会成为使他们不断忧愁和痛苦的来源。真正的改革事业是否在任何时候会要求我们以它的名义造成整个阶级的人的不幸，这可能是值得怀疑的。其次，企图仓猝地废除原来就没有理由加以制订的惯例，象攻击社会本身的最根本的原则一样，会带来可怕的震动以及一系列令人忧郁的共同灾难。因此，前面在革命那个问题上列举的全部推理① 对于目前谈到的情况也是适用的。

在解决了上面提出要加判定的问题②，并且试图确认了目前的财产制度在那些具体方面应被看作是人为制度所任意规定出来的，我们不妨回到原来的项目，即关于所有权一般应该受到多大程度的尊重的问题。在这里，我们只需要回忆一下所有权学说所依据的原则：神圣的不可废除的个人判断的权利。可以合理地看作是政权起源的目标只有两个：第一，作为公共智慧的宝库，在一切情况之下个人都可以从中得到好处，并且它也可能积极地引导我们更肯定地走上幸福的道路；或者，第二，政权不要唐突地把自己当作公断人，却可以担任个人判断权的保护人的较为谦虚的职务，只有当一个人在这方面看来十分明显要侵犯到别人时才去进行干预。本书全部论点都足以说明，后者而不是前者才是政权的真正目的。那么，第一种有关所有制的观点就是由个人判断权演绎出来

① 参见第一卷第四篇第二章。

② 参见本篇第二章。

的；而政权的首要目标就在于保障这一权利。不允许一切的人在相当的程度上运用他们自己斟酌行事的能力，就不会有自主，就不会有进步，就不会有德行和幸福。这是一种具有最高度神圣性的权利；为了加以维系，多大的努力和牺牲都不会是过分的。所有制学说的基础就是这样深远的。最后，它也是一切我们应该珍视的事物的守护神，必须以敬畏的态度加以对待。谁要是想松驰这一原则对我们思想的约束，不论他的意图多么正确，他在这一点上就是全体的敌人，因为松驰了这种约束，就会使我在未经最审慎最公正不偏的考虑去承认这种原则的任何例外。对于一切美德不可缺少的必要的条件之一就是安全。除非我能够在相当程度上预见我将从其他人那里受到的待遇，并且能够在一定程度上预言其他人为非作歹、任性胡为的限度，我就无法从事任何有用的事情。文明社会，比起在野蛮的状态下，在人与人之间能够维持较多的安全；这就是在文明社会的帷幕下技艺得以发明，科学得以完善，人的个性和互相适应性得以逐步发展的原因之一。

对于本章似乎还应补充一个论点。我们已经支持过①人的平等权利：每一个人都有要求得到一切物品的完全权利，只要这些物品为他所享有对他利多于对别人之害。有人会提出疑问："那么他有权拿到这些物品吗？如果不能，如果一个人被授予权利却不能加以使用，这是什么样的权利呢？"

这里的困难是表面上的，不是实质上的。这里具体谈到的特点适用于一切类型的权利。我的行动应该受我自己判断的支配；

① 参见本篇第一章。

任何企图强迫我按照他的判断而不是我自己的判断采取行动的人都是冒犯者，这是对的。但却不能由此推论说，我在任何时候用强力制止他的冒犯就总是明智的或有利的。在影响人类思想上，说服而不是强力才是正当的手段；只要存在着使用说服的合理希望，我就永远不应采用强力。此外，道德的标准是功利。尽管曾经确定过由我享有某一物品是有利的，这并不能证明由我来使用暴力去企图实现乃至竟而实现对这一物品的享有，也会带来有利的后果。如果我悄悄地取得这项物品，那就可能无疑问会是绝对有利的；然而，我取得这项物品的尝试，不论有没有结果，那就可能真正带来其害处大于在这方面实现我的权利所包含的一切好处的后果。权利的学说，同暴乱的实践之间，是没有合理或正当的联系的。

但是，尽管我可能并不试图按照公正的原则取得我有权取得的许多物品，这种权利并不因此就成为空谈或无用的。它可能被证明是建筑在无可辩驳的证据上的伟大真理，因而可以预期会在说服别人上不断取得进展。如果它的确是一项人们所关心的真理，我们就可以预期它会在人们思想中生根发芽，并在人的行为上产生相应的影响。看来他可能是那样一种性质的真理，一般地深深沉入人的认识能力，不知不觉地同我们的推理能力混合在一起，在最后就能不带丝毫暴力痕迹地在文明社会的原则中引起最完全的演变。

第三章 平等制度带来的好处

同目前制度的祸害的对照——1.从属感。2.非正义景象变成常态，使人们的欲念走上邪道——破坏人们判断的公正性。——富人成为真正的寄生者。——3.阻挠智力的发挥。——4.大量增加恶行——引起穷人犯罪——富人贪欲——战争的祸害。——5.人口减少。

在看到平均分配生活中的好东西的正义性之后，我们不妨进而详细地考察这种分配会带来的好处。在这里，我们不得不痛心地承认，不论君主制度和宫廷①，传教士的欺骗②以及刑法的不公③所造成的弊端多么重大和广泛，同通行的财产制度中产生的弊端相比，都是不足挂齿的。

这种制度的第一个恶果，就是我们已经提到过的④从属感。毫无疑问，宫廷是精神卑劣、喜好玩弄阴谋和阿谀奉承的，而这种性情又传染给社会的各个阶层。但是积累，则并不通过转弯抹角的方式，而直接把阿谀奉承和奴颜婢膝的习性传播给全国一切家庭。观察一下那种穷人，他们以令人厌恶的卑贱姿态讨好富有的恩人，由于得到了本来应该有权要求的东西就感激得说不出话来。

① 参见第五篇。
② 参见第六篇。
③ 参见第七篇。
④ 参见伯克：《法国革命感言》。

对于这些东西，他们本来是有权要求的，虽然不必趾高气扬或者盛气凌人，但可以采用平等讨论的态度，根据正义的理由加以提出。观察一下仆人们，他们对富有的主人亦步亦趋，察颜观色，先意承旨，逆来顺受，把一切时间和精力都用来接受主人的颐指气使。观察一下那些商人们，他们怎样研究顾客的心理，从不加以纠正，一味加以鼓励，对顾客恭维备至，对商品则一贯吹嘘。再观察一下普通选举中的作法，广大群众不是受到讨好，灌米汤和贿赂的收买，就是受到贫困和迫害的可耻威胁的驱使。实在，"骑士时代"并未"结束！"① 为了少数人而把广大人类置于奴隶牛马地位的封建精神并未死亡。

我们听到了不少幻想中和理论上的改革。人类每时每刻都受着腐化堕落的影响，一代代都被教育去出卖独立精神和良知以换取压迫者所给予的卑微酬劳，在这种情况下，指望人类会变得正直无私，那的确是幻想。一个人如果不认识坚毅不屈的美德，没有宁愿遵奉自己认识能力的支配，而不去屈从专横的命令和迷人的诱惑的习惯，他就不会对别人有用，自己也不会幸福。在这里，如同在前面的一个场合之下② 一样，宗教有助于说明我们的理论。宗教是一些人热情奔放的产物。这些人随心所欲地在最伟大的问题上运用自己的想象力，毫不受拘束地在广阔无涯的研究领域中漫然涉猎。因此，他们在智力所能够提出的最崇高的见解上得出并不完善的观念，这是不足为奇的。比如，宗教教导说，人的纯粹完美要求人能够抵抗尘世的诱惑和恫吓；面对着正义的支配和反省

① 参见本篇第一章。

② 同上。

时，他必须摆脱人为的需要、肉体的欲望和恐惧的影响。但是，期望人类在目前制度下具有这样的坚定性，这完全是一种离奇的理论。追求真理和造福人类的人都满足。谋取财富是靠欺骗别人，而财富又用之于凌辱别人。

现在财产制度所显示的非正义景象，也在敌视正确倾向上起着作用。如果你要评价一个人对正义的热爱，你就必须看到正义的原则不仅闻之于其口，而且要见之于其行。也许在受教育的过程中，正直无私和言行一致的原则曾经反复贯彻，教师从不轻饶自私和狡猾的卑鄙表现。但是，当学生走进社会的时候，他所受到的教诲是怎样遭到破坏和推翻的呢？如果他问："人们为什么尊敬这个人？"他得到的现成回答："因为他富有。"如果他再问："他为什么富有？"那么他多半会得到这样的回答："由于出生的偶然性，或者由于无缝不钻、卑鄙龌龊的利欲心。"人道主义者为所有文明国家中的农民的灾难而痛哭流涕，而当他们把视线从这种情景转向老爷们的奢华，看到这些老爷们脑满肠肥、专横傲慢、挥霍无度，他们的感觉当然也会是同样强烈的。这种情景正是人类受教育的学校。人类熟视非正义、压迫和不平，因而感觉迟钝，无法理解德行的本质。

在开始指出积累财产的罪恶时，我们曾经拿这些罪恶的大小同君主制度和宫廷的相应罪恶做过比较①。在君主制度和宫廷统治之下，津贴和贿赂引起人们最尖锐的指责，由于津贴和贿赂，成百的人不是因为为公众服务而是因为出卖公众的利益而获得奖

① 见本章的第一段。

励，而艰苦劳动所得则愿意清除人类不良倾向易于接受的外界影响。其实应当永远记住的真正目标，却是根除一切自居为恩人和自以为优越的观念，是一切人都感到待人忠厚是自己的义务，都去检查一下求助于人是否自己应有的权利。

现行财产制度产生的第二个恶果，是它所展示的经常的非正义景象。这种恶果，部分在于制造错误的倾向，部分在于反对正确的倾向。再没有比追求富贵更有害于人类的思想了。我们在本质上都是积极主动的，在最根本的欲望得到满足之后，必然会转而追求一种目标，有时是为人的，有时是为己的，在后一种情况则是为了获得某种优点或者能够使别人尊重敬服的某种东西。绝对地看来，这种倾向比绝大多数其他倾向都更可贵。但是，现存财产制度却把这种倾向纳入谋取财富的轨道。富人的豪华经常引诱人一见这种情景就产生追求富贵的欲念。由于财富制造奴颜婢膝的感情和从属感，就使富人高人一等，成为公认值得尊重敬服的主要对象。如果物质情况十分拮据，那么一个人怎样清醒、正直和勤劳，怎样具有最高的思维能力和最热情的行善之心，也是白费的。因此，谋求财富、炫耀财富就成了普遍的情欲。人类社会的整个结构就变成一种最狭隘的利己主义的体系。如果社会状态足以使自爱和爱人明显地协调各自的目标，则人们可以以追求显贵始，而在观点上却日益更加豁达慈善。但是，我们在这里描述的这种情欲，经常是每一步都要通过不人道的侵害他人利益的方式来得到养肥了专制主义的阿谀逢迎的拥护者。但是，英国各地的地租账簿则是一张可怕得多的津贴表，地租比我们想象用来收买大多数大臣的津贴费要多得多。一切财富特别是继承来的财富，都应看作是付给干拿

钱不管事的挂名差事的薪水，由于有这种挂名差事，所以才有农业工人和手工业工人干活，而主人却靠着收入奢侈浪费、游手好闲的现象①。继承来的财富实际上是一种对于游手好闲的奖赏，为了使人类保持在粗鲁无知状态的一大笔年度开支。穷人由于没有空闲而停留在无知的状态。富人的确有条件受到教养，但他们原是由于放荡和懒惰才得到报酬的。天生的恶性用最强有力的手段妨害着富人们发展才智和成为有用于人的人。

这就使我们需要进而考察第三种恶果。我们认为现存的财产制度，对人类来讲真算得是一种平等制度，因为我们承认培养智力对于人类讲来，比满是虚荣和情欲更有价值，更符合人性，而现有财产制度则把这两者扯平了。财产积累把人的思维能力加以践踏，把人的才华加以窒息，使广大群众陷于庸庸碌碌之中；而不仅

① 在大约十二年前一位北英格兰居民所发表的《论土地所有权》（第一篇第三节第三十八和三十九段）中可以找到这种观念。这位作者的推理有时很有见地，虽然他绝未揭露出罪恶的根源。

如果引用权威的话是一种正当的推理方法，那么某些读者可能欣然忆及那些公开抨击财富积累制度的权威作家。最著名的是柏拉图关于《理想国》的论文。在他之后，有托马斯·莫尔爵士的《乌托邦》。在《格里佛游记》中，特别是其中的第四篇第六章，可以找到这方面最为有力的推理的范例。马布利，在他所著的《论立法》一书中，曾广泛指出平等的好处，但后来又由于认为人类堕落到无法挽救而绝望地丢开了这个问题。休谟同代的反对者华莱士，在题名《关于人类、自然和天意的种种展望》一书中，曾大力赞扬这种制度，只是由于害怕地球上的人口过多，才放弃实行这种制度的主张（参看下面第九章）。克里特、斯巴达、秘鲁和巴拉圭等地的经验，具有重大的实际意义。有些著作只是试图接触上述原则，或者著者只是顺便肯定地表述了这种学说，因为这种学说是十分值得关心而明确的，因而永远不曾从人的认识中根除掉。如果把这类著作也补充上去，那么就会多而不当了。

指出柏拉图和其他作者的理论都有不完善之处，那是没有什么意义的。这反而会增加这些作者的权威性；尽管他们还不知道怎样排除他们所维系的真理带来的各种困难，但这种真理的证据如此伟大，以致仍然吸引住他们的智力。

如此，如我们在前面已经说过的，使富人丧失掉最善良和最有效的发挥积极性的动机。如果根除浪费，人类体力劳动由一切积极主动的社会成员亲切友好地共同分担起来，对谁也不会是一种沉重的负担。一切的人都将会享有简单而卫生的饭食；一切的人都将主动地从事适量的体力劳动，从而精神焕发；一切的人都不会劳累得精神迟钝，而都有闲暇去培植同情心和仁爱的感情，任意使用自己的官能去寻求智力的发展。这种场面同人类社会的现状形成么鲜明的对照！现在农民和工人辛苦劳动，由于劳顿而智力麻木，由于保持紧张而肌肉痉挛、布满老茧，并且满身是病，过早死亡。从这种过度的、无休止的辛苦劳动中，他们又得到什么果实呢？每晚回家看到的是食不充饥、衣不蔽体、甚至无处可避风雨的情景。他们的家庭也绝无机会受到教育，除去极少数摆样子的慈善事业所给的机会，而在那里学到的第一课就是无原则的顺从。这是一方面，而那些富有的人则……但是我们已经访问过他们了①。

如果所有的人都能获准进入知识的领域，智力的发展该会多快呀？目前一百个人中有九十九个并不比畜类有更多的机会，能够经常从事一般的或带有求知性质的思维。如果人人都聪明起来，人人都摆脱了偏见和盲从的桎梏，人人都从无畏的自信接受理性的启示，人人都永远摆脱掉心灵的昏睡状态，整个民族的思想状况将会是怎么样的呢？可以设想，思维能力方面的某种程度上的不平等将会是永久性的；但是，我们有理由相信，在这样的一个时代里，天才发展将会大大超过至今所未曾见到过的思想成就。天才将

① 参见本篇第三章。

不会受到人为的需求和吝啬的思想的压抑。天才将可以尽量发挥，胸中不必再汹涌着一种受轻视受压迫的感情。天才将摆脱那种永远支配着人的个人收入的念头从而排除疑惧，可以自由地发扬豪迈气概和公益精神。

我们不妨从智力发展的观念，转而论述道德进步的观念。在这方面，重大的犯罪机会将会永远杜绝，这乃是十分明显的①。

一个人享有过多而另一个人却缺衣少食，这种情况乃是涌现犯罪的源泉。除非改变人的本质，才能防止人们受到这种情况的强烈影响，因为这种情况使人们看到自己处境的性质。除非人们不再有任何感觉，情欲要求和虚荣心理不再能够通过满足而引起快感，人们才能驯顺地看着别人垄断这种快感。除非人们不再有任何正义感，人们才能明确而完全地赞成这种过剩和匮乏并存的现象。当然，治疗这种不均现象的正当方法，是靠理性，而不是凭借暴力。然而现存制度的直接趋向却是使人相信理性之无能为力。人们所非难的非正义现象是由强力所保护的；因而人们也最容易产生用强力加以纠正的想法。他们只希望部分地纠正非正义，这种非正义尽管教育曾告诉他们是必要的，却为更有力量的理性认为是专横的产物。

暴力来自垄断。在野蛮人中间，由于食量大于供应，或者由于一见到渴望的对象情欲就炽烈起来，也可能偶然出现暴力；但是，随着理性的发展和文明的进步，这种暴力会逐渐消失。财产积累一经建立起最高统治权，从此一切都成了力量和诡计对付力量和诡

① 参见第一卷第一篇第三章。

计的一场公开斗争。在这种情况下，穷人们开展暴力的和过早的斗争，无疑问是一种恶行。这种斗争恰好会破坏他们所最深切关心希望成功的事业；这种斗争会推迟正义的胜利。但是，真正的犯罪，在不论什么情况之下，都存在于人的自私和偏袒的倾向之中，他们只顾自己而不顾别人应得的利益；在这类人中，富人也有一份。

压迫精神、奴隶性和欺骗的风气，这都是现存财产制度的直接产物。这一切都一致同智力和道德的发展为敌。妒忌、怨毒和报复等其他恶行是上述精神和风气不可分的伴侣。在富裕而人人同样分享自然的恩赐的社会状态下，这类感情必将消失。狭隘的利己主义的原则也会消失。任何人也无需小心看守自己小小的储备或担心而又吃力地去满足自己经常感到的需求，每个人也就能把个人的存在溶合到关心于普遍福利的思想之中。任何人也不会以别人为敌，因为他们之间不存在着矛盾问题；结果，仁爱将取得理性所授予的最高统治权。人们将摆脱对于生理需要的经常操心，而得以自由地遨游在更加适合的思想领域之中。在扩大知识的工作上，人人都会帮助我而我也会去帮助他们。

我们不妨转而研究一下财产分配不均所直接引起的原则和习性上的改变。在出现这种分配之前，人们感觉到自己需求所必需的东西，于是就去寻求自己需求所要求的供应。一切超过这个范围的事情，他们都会漠不关心。但是，一旦积累开始，人们就马上着手研究各种方法，以便一方面处理自己多余的物品而另一方面又不使别人得到最低限度的报酬，换句话说，设法使人看起来绝大多数的多余物品都属于他们所有。他们在收买商品之后不久就开始收买起人来。享有多余物品的人以及旁观的人，不久就发现多余物品会使享有的人能够驾驭其他的人的思想。由此而产生虚荣

和夸耀富贵的情感。于是又产生欣然自觉高人一等的人的专横态度，以及热中于自己前途的人的无厌野心。

野心，在人的一切情欲之中，具有最广泛的破坏力。野心由一个地区蔓延到另一个地区，由这个王国蔓延到那个王国。野心使流血、灾难和征服遍及整个地球。但是，这种欲念本身，以及加以满足的方式，都是现行的财产制度的产物①。只是通过积累，一个人才能凌驾于许多其他人之上而不受抵抗。只是依靠一定的收入分配方式，世界上的现存政府才能保持下来。把这样组织起来的整个民族驱入战争，再也没有比这更容易的事情了。但是，如果欧洲现在的居民，全都具有小康的局面而又无多余的财产，又有什么东西可以驱使各个国家去从事战争呢？如果你想带领人们投入战争，你就必须展示出某种诱饵。如果你没有现行的、由命令产生强制的一套制度，使你能够雇佣他们来为你服务，那你就必须一个一个地加以说服才能使他们参加。用这样的方法去刺激人类去互相残杀，岂不是无法实现的任务吗？由此可见，具有那一切可怕现象的战争，乃是财产不均的产物。只要妒忌和腐化的这种源泉存在一天，关于普遍和平的说法就都是幻想。一旦这个源泉完全枯竭，它的后果也会随之而消失。积累把人们组成一个共同的集体，使他们便于象个没有感觉的机器那样适于玩弄。有朝一日搬开这块绊脚石，每个人都会同别人团结起来，结成比现在千倍密切的友爱和互相同情的关系，可是每一个人又都会独立思考独立判断。现行制度的拥护者不妨至少考虑一下他们所拥护的究竟是什么，并且

① 参见第五篇第十四章。

认识一下他们维护现行制度的论点是要用来对付这样一些不利的条件的。

还有一种情况，虽然没有前述种种情况那么重要，但也值得一提。这就是人口问题。有人估计过，欧洲的平均耕作水平可以大大提高，从而养活目前居民的五倍那么多的人①。人类社会有一条规律，根据这条规律，人口总是保持在生活资料相适应的水平上。比如，我们发现，美洲和亚洲的游牧部落，经过多少世代，人口并未增到需要耕种土地的程度。又比如，在欧洲的文明民族中，通过土地的垄断，生活来源被保持在一定限度之内，所以如果人口过剩，下层居民就会更加无法获得必要的生活必需品。毫无疑问，由于特殊情况的巧合，在这方面偶然会发生一些变化；但在通常的情况下，人口的水平在若干世纪中大致没有什么变动。因此，可以认为，现存的财产制度把我们相当一部分的儿童都扼杀在摇篮里了。不管人类的生命具有多少价值，或者更正确地说，不管人类在一个自由平等的社会状态下能够享有多大的幸福，我们这里反对的制度，可以被看作是把人生的价值和人类幸福从人一出生就消灭掉五分之四。

第四章　从人类思想的脆弱性来反对这一制度

扼要复述。——反对意见的提出。——对这一反对意见的一般反驳。——具体的反驳。——舆论对个人行为的影响。

① 参见《论土地所有权》第一篇第三节第三十五段。

我们的研究进行到这里，也许应该扼要复述一下已经确立了的原则。这项研究，按照其各个部分是联系到人的平等①，还是财产的不均现象②，可以被看作是有关权利或义务的研究；在这方面，这一研究也是同我们在最初演述社会原则时③所处理的两大问题相一致的。我有权要求别人帮助；他有权不被强力迫使进行这种帮助。他有义务向我提供我所需要的供应；我有义务不侵犯他的决定范围内的事：首先，他是否一定要向我供应，以及第二，供应到什么程度。

平等的条件，换句话说，也就是取得进步和快乐手段的平等机会，乃是正义对人类的严格指示。社会的一切其他变革，只有构成这一原则的组成部分或者作为实现这一原则的步骤时，才是好的。一切其他现存弊端，只有在他们助长并会使这种不平等的条件固定下来时，才是应该加以反对的。

然而，我们还获得另一个真理，而这是同上述同样明显的。平等的条件是不能通过个人强迫而产生的，也不应该以全体的名义用强迫手段使之产生，因此，为了达到这项伟大的目标和社会的最本质的进步，只有一种方式，就是使所有者向需要者的让与成为一种不受限制的自愿的行动。为了产生这种自愿，只有两种手段，觉悟和好胜心。

这种手段，一般被设想为全然达不到目的的。预期富人"倾其所有以助穷人"④，通常是被当作"最为空想的理论。使人们相信

① 参见本篇第一章和第三章。

② 参见本篇第二章。

③ 参见第一卷第二篇第四、五两章。

④ 参见《马可福音》第十章第二十一节。

他们的某一行为是最能促进普遍利益的，这是一回事，说服他们为了普遍利益的考虑而积极地抛开有关个人野心或快乐的一切观点，这是另一回事。工于心计的人常常怀疑，让他来作这样的牺牲，从人性上考虑是否合理；活泼而轻举妄动的人，即使承认这是他的义务，也有随时背叛的危险，因为有一些诱惑是对于道德脆弱的人无法抵御的”。

这种说法当然具有相当的说服力；的确也有理由相信，虽然人类思想是可以容纳无私的动机的①，但是德行在大多数的情况下只不过是一种不能付诸实践的教化；如果竟非如此，利己和爱人，不论其本身有何不同，严格地考察起来，就会提出同样的行为准则来了。

但是以上论点，并没有解决反对意见中所提出来的难题。“虽然，脆弱、温和和朴素可能是这两种影响的共同指示，但是，从人类思想的气质看来，是更容易以现场的影响为转移的。在宗教事务中，我们常常发现人们不惜犯一些小错，尽管他们受着那么多有关永恒的惩罚的恫吓。在一个丰富的宴席上，你要想宣传节制饮食的乐趣，多半是白费唇舌；野心勃勃不能自已的人，你要想向他宣传什么名声和权利都是空虚的，也是无用的。这种情况就好象是企图用哲理去安慰一个悲伤的人一样，只能增加他的痛苦，这已经是个众所周知的笑话了。”

对于这种说法的反驳早已有所安排②。其可笑之处在于想象用单独一次冷淡的劝告，就能治好一个人的弱点，其实，要想治好

① 参见第一卷第四篇第十章。

② 参见第一卷第一篇第五章第三段。

一个人的弱点，需要的是对于真理的热情的信念和一整套循序渐进的正规教育。

我们不妨采用稍有不同的方式来谈谈同一个问题。我们在本篇开始时，曾经试图确立财产分配上的正义的各项原则。我们现在探讨一下那里提出的原则，能否得到富人的确信；能否在不直接涉及个人利益的情况下得到确信；能否得到穷人的确信。

能不能使一个富人认识到，他所醉心的花费很大的享受相对地讲并没有什么意义，而通过前面列举的其他三个来源①，即生存手段、花费不多的享受和促使智力和道德进步的手段，他是可以得到对于幸福或快乐最关紧要的一切东西的，这是可能的吗？能不能让他领会这种计算方法，“从他所喝的每一杯酒中，从他戴在身上的每一件装饰品中，”计算一下“为了使他得到这种奢侈品的供应，有多少个人被陷于苦工贱役、流尽血汗、忍饥挨饿、艰难困苦，被陷于可悲的无知和麻木的境地？”② 这是可能的吗？在一个人把这些观念反复思考以后，印象很深而且不断出现在他的脑海之中的情况下，他能不能最后引导一个富人，在个人爱好上，象个穷人那样过活呢？所有这些问题，都必然可以得到肯定的回答，这是完全可以想象的。

顺便说一下，一个富人现在想要过得象个穷人的动机，是远远不如在这个问题得到普遍理解和人们的觉悟普遍提高的情况下所产生的这样的动机的。

如果，一个富人仅仅由于认识到正义，就有可能自愿地乐意象

① 参见本篇第一章。

② 参见本篇第二章。

一个穷人那样过活，那么，我们就更没有必要犹疑而不敢断定，在这种事情上的正义感是可以在不直接涉及个人利益的情况下得到确信的，也是可以使穷人得到确信的。

毫无疑问，在这方面对于正义的要求的理解，具有煽起暴动和骚乱的一定作用，如果我们设想的这种印象的逐步深入，没有与之俱来的思想上其他方面的相适应的进步，以及没有一种缓慢的但是不断的社会制度和惯例的改革。根据这种设想，不可避免要发生的是，随着社会的广大群众的偏见和无知的减弱，对财富的重视以及现在人们对于财富的那种崇敬的羡慕，也必然会减弱。随着财富在社会的广大群众中失去敬重之心，财富对于享有财富的人和有办法取得财富的人的思想的支配也会放松。我们已经看到①，对于获得财富的最大刺激来自好胜心。那么，假定富人的积累和垄断的行为为人们所真正认识，人类思想不再幼稚得光看到财富所反映在富人身上的虚假光辉。那么，我们也就不会要求惩办富人，而会把他看作是一个没有受到正义的最朴素的感情的最初步的教化的人。他不会遭到千夫所指万人唾骂，但他会自己觉出来自己被看作是人类中卑鄙的家伙。他就会象他现在竭力炫耀财富那样，转而竭力去隐藏财富。人们不必以为他有什么可怕，因为他的行为看来过于荒唐可笑，没有人会想去模仿。此外，他的财富也大不了，因为人类那时的独立精神和健全审慎的态度使他不会有多少机会玩弄现在的手法，象富人能够用人们自己劳动的成果的一部分反过来驱使人们为他服务。由此可见，在人们理解了财富

① 参见本篇第一章。

是什么东西，人类思想都熟悉有关财富的正确观念以后，目前不平等的情况就必然能够不停顿地逐步趋于真正的水平。

第五章 从怀疑其稳定性来反对这一制度

反对意见的基础。——它的重要意义。——我们所谈的平等的性质——这种平等来自更严格的正义感——以及更纯粹的幸福观。

我们在这里所期待的变革，指的是社会的一切成员的一种心愿，根据这种心愿，他们愿意自动放弃由别人享有比他们自己占有会产生大得多的利益和快乐的东西。毫无疑问，这种社会状态，从目前占统治地位的思想和行为方式看来，的确是难以理解的。在能够完全付之实践以前，大概一定要经过一个漫长的时间。我们试图确立的，只不过是说这样一种社会状态是符合理性的，是正义所要求的；因此，科学和政治真理在人类中间的进步是同这种社会状态的出现，密切地联系在一起的。智力的本质是趋向进步的。因此，如果容许这种本质的趋向起作用，不使它受到自然灾害或野蛮主义泛滥的阻挠，我们描述的社会状态是迟早必然要到来的。

但是，有人经常说："如果今天能够出现平等的条件，明天就会遭到破坏。象这一制度所要求的，把各种人通通化为一致，是不可能的。这个人会比那个人更勤劳；这个人会更精明、更加贪心些，那个人会更浪费、更轻率些。平均主义的尝试，首先会引起祸乱，其次，老一套的弊病和垄断又会接踵而来。富人最慷慨的牺牲，只

能换来一个野蛮时代，人类又得象重度童年一样，再从野蛮时代开始发展公民社会的观念和设施。”

关于这种说法，首先要说的是，如果它是对的，那它就给我们提供了一幅最令人悲哀绝望的景象。它发现一种疾病，大概却找不到对症的药。人的认识必然要向前发展。我们看得到并且欣赏的东西，早晚一定会争取到手——这就是我们本性的不可摆脱的规律。人们不可能看不到平等的美妙，不能不受平等所预示的利益的引诱。人们不可能不对从相反的制度中产生的无限祸害和灾难，感到遗憾。结果是肯定的。根据这种推断，人们会被促使在一定时间内胜利地前进，但在后来，就在追求更大进步的过程中，又必然会越出自己能力所能够控制的范围，然后再重新开始那种无聊的历程——老是追求美好的事务，总达不到目标，老是想避免灾祸，却恰好因为自己所采取的方式而陷入所想避免的灾祸。

其次，应该看到，这里所谈的平等，以及人类经常谈论的那种平等，这两者之间是存在着广泛的差别的。这不是一种用强力创立的平等，也不是由一套人为制订的法律和法令所维系的平等。它不是偶然情况造成的后果，也不是大法官命令的结果，更不是几个有觉悟的思想家过分热心劝说的结果；而是根据整个社会经过周密考虑的严肃信念产生出来的。依靠法律的强制和执法人的警惕把人束缚在某一种制度上，这是一回事；依靠人们自己思想的坚定的、已经成为习惯的信念来维系某一种制度，那又是完全不同的一件事。我们不难设想人们会找到逃避前一种情况的办法；但要设想在后一种情况下出现不服从的现象，就不那么容易了。如果真理的力量强大得足以逐步使人们断绝最深的积习，并且使人们接

受一种同现存社会相差如此遥远的社会形态，那么，真理的力量大概也会强大得足以使人们保持在自己已经开始的道路上，并且足以防止已经经过根除的积弊的复生。如果我们想到一定会引导人们采用这种行为准则的那两个因素：更严格的正义感和更纯粹的幸福观，我们信念就更会增大。

当人们的思想还没有广泛而深刻理解到，任何的真正需要才是他最后取得并消费任何一种商品的唯一符合正义的要求时，平等的条件是不能开始在人类社会采取固定的形式的。人们必须首先认识到，这个人的要求本来是跟那个人的要求没有不同的；唯一的不同只能是由于特别老弱多病，或者是由于一个人正在致力于促进某一特别有用的目标。人们都必须感到，一个人为了个人某种小小的便利去积极阻挠别人取得最不可缺少的利益，这乃是最根本最有害的非正义行为。习惯按照上述的观点思想的人，不大可能有强烈的垄断的念头；对于受这种念头驱使的人，社会舆论的基调一定是十分断然的，其表现形式也一定是不容怀疑的，因此对于这种人自己想去坚持垄断或者别人想去模仿的企图，都不会起什么鼓舞的作用。

一种自发的平等条件，也要归功于一种比现在为止所见到的更纯粹的幸福观。人们将不再心安理得地对待那种从炫耀富贵中所得到的幸福，这种幸福的真正目标，不论怎样加以伪装，总是在于侮辱别人，以及满足自己的虚荣心，因炫耀富贵会使我们想起我们所有的一切商品，而别人尽管天赋平等的权利却无从得到。人们将不再从自己对于别人所具有的控制权中，或是从别人对我们讲话时所表现的奴颜婢膝和战战兢兢中，得到快感。人们大致都将

满足于健康生存的手段和花费不大的乐趣。人们将从促进和关心普遍幸福中得到最大的享受。人们对于多余物品本身不会产生什么急不可耐的欲望；并且对于通过压迫和非正义的手段去取得多余物品的观念感到厌恶。人们即使只为了自己的满足，也会被诱导尊奉这样的行为准则；他们不但不会为了不能过分任性胡为而发牢骚，相反，对于任何人能从鲜明地带有敲诈勒索的标志的或者与之有关的任何爱好中得到满足，反而会感到骇异。

第六章　从担心会使人懒惰来反对这一制度

反对意见的提出。——这种制度首先要有大的智力发展。——需要的体力劳动将是很少的。——好胜心的普及。——这一动机在新制度中的作用——最后为更高的动机所代替。

对于阻止财产积累的制度，有人提出另一个反对的意见说："这种制度会断送勤劳的习惯。在商业国家中，我们看到利欲心所创造的奇迹。这些国家的居民使船队遍布四海，以其卓绝的发明使人类骇异，依靠武力在世界遥远的地方征服了广大的领土，敢于向最强大的联盟挑战，尽管受着赋税和债务的压力，却能在日益增加的负担下创造新的繁荣。我们能够轻易放弃具有这样无穷力量的动机吗？一旦把谁的享用也不能超过自己的需要确立为社会的一项原则，一切的人都会对费力的事漠不关心。一旦把谁都无需尽力却可以分享别人多余物品确立为一项原则，懒惰很快就会成

为普遍的现象。这样一个社会，要么就必然遭受饥荒，要么就必然被迫为了自存而回到鼓励垄断和卑鄙贪利的制度，理论家们无论怎样非难，永远也不会有什么结果。”

为了反驳这一反对意见，我们必须再一次提醒读者，我们主张的平等，是在重大的智力发展之后才会出现的。人类事务中这样一个大胆的演变，只有在一般思想取得高度修养之后才能实现。肤浅的平均主义观念可能由于仓猝和考虑不周而造成骚乱；但是，只有对于正义，对于抛弃最陈腐的积习所产生的幸福，只有对于这一切具有明确而沉着的信念，才能建立起这种永久不变的制度。没有这种思想准备的尝试，只会造成混乱。其效果只会是一时的，接踵而来的将是新的更野蛮的不平等。每一个旧念未消的人，将会看准这个机会，通过对于不小心的世人的掠夺，来满足自己的权势欲或好胜心。

能够认为智力的这种长足进步会成为普遍粗陋无知的先声吗？不错，野蛮人是有懒惰的弱点的。但是，文明而有教养的国家则是特殊活力的场地。思维、研究的积极性和探索的热情——这一切促使身体官能运动起来。思维产生思维。除了压迫，什么也不能阻止思想的进步。而在这里，不但远没有压迫，而且一切的人都是平等的，一切的人都是独立而轻松愉快的。有人曾经认为，建立共和政府会带来人们对社会事业的热忱和不可遏止的进取心。能够认为平等，真正的共和主义，效果反而差些吗？不错，在共和国里这种精神迟早会有所减弱。共和制度并不是根除恶行的手段。在那种看来似乎幸福的场合，非正义，压迫和苦难还可以找到栖身之处。但是，在不知财产垄断为何物的地方，什么东西能够遏

止住人的热情和社会的进步呢？

如果我们思考一下这种平等社会所需要的劳动量，这一论点就会更为有力。反对意见中设想许多人会望之却步的劳动量究竟有多大呢？这种劳动如此轻松，看起来就如同适意的娱乐和轻微的锻炼一样。在这样一个社会里，未必会有人根据自己的地位和职业而感到理应免除体力劳动的义务。那里不会有富人懒懒洋洋，靠别人的劳动养得肥肥胖胖。数学家、诗人和哲学家们，由于定期的劳动使他们感到自己是男子汉而心情舒畅、精力充沛。那里不会有人去致力于生产装饰物和奢侈品；不会有人必须去操纵那复杂的政府机器，以及去当税务员、教区小吏、秘书和文牍人员。那里不会有海陆军，也不会有宫廷臣仆。现在，在一切文明国家里，正是这种没有必要的职务占用了广大的人群，而农民则劳动不息，使这些人保持在比无所事事更加有害的状态。

可以算得出，在英国只有不到二十分之一的居民实际从事于农业劳动。此外，一年四季还有农忙农闲之分。我们可以认为，在简单的社会状态下，如果指导有方，农闲时期可以用来制造工具、进行纺织或者从事裁缝、烤面包和屠宰工作。在目前的社会状态下，客观趋势是劳动的复杂化；而在另一种状态下，则是简单化。社会财富的巨大的不成比例的部分既然落到少数人的手中，于是人们的才智只得保持紧张来想方设法把它花掉。在封建时代，大领主把穷人召去，用领土上的产品供他们吃食，条件是让他们穿上他府上的号衣，排成队伍，欢迎出身高贵的宾客。现在，交换更加容易了。他已经放弃了这种不技巧的方式，而是要求由他的收入养活的人用技巧和劳动来偿还。比如，在方才所述的情况下，他可以

付钱让一个裁缝把他的衣服剪碎以便再重新缝起来，绣上花和镶上各种装饰，虽然没有这些，衣服也不会就更不舒服或者更无用处。我们正在想象的则是一种最严格的朴素精神。

从前面的引伸中可以看出，社会中二十分之一的人的劳动，就完全足以供应其余的人所绝对必要的一切生活必需品。如果这些劳动不是由这样少数的人来承担，而是由全体的人友爱地加以分担，那么，这些劳动就只会占去每个人的时间的二十分之一。我们不妨假定一个劳动的人在劳动上每天占去十个小时。每天的时间扣去睡眠、休息和吃饭的时间，十小时看起来就相当不少。由此可以知道，社会一切成员每天用半小时就足以供全体所需的物品。谁会对这样的劳动望之却步呢？凡是看到在我们这个城市和我们这个岛国所花费掉的无休止的劳动的人，谁会相信我们每人只要劳动半小时，从整个社会来讲就会比现在获得更大的幸福呢？一切的人都有充分余暇来进行最高尚的思想锻炼，这样一幅充满独立自主和德行的美丽而高尚的图景，谁能够欣赏之后不感到希望和欣羡而精神为之一振呢？

我们说人们不受利欲心刺激时就会无所事事，这似乎表明我们对于现在支配人类思想的动机研究得不够。我们把积累财富想象是人类的最高目标，那是由于我们受了人们表面的贪财心的欺骗。但是，我们似乎已经充分指出过，目前统治人类的欲念乃是好胜心①。毫无疑问，社会上的确存在着一个阶级，经常受到饥饿和匮乏的威胁，无暇顾及不那么低级或者不那么纯物质性的动机。

① 参见本篇第一章。

但是，比他们稍高的一点的那个阶级就不那么劳顿吗？难道有人会断言，农民的思想是同将军和政治家的思想那样远非静止而懒惰的吗？难道废寝忘餐从事研究的物理学家的思想状况也是同农民一样的吗？难道诗人，难道反复推敲唯恐其作品不工的曼图亚①诗人，他们的思想状况也是同农民一样的吗？

实际上，坚持这样推断的人误解了自己的反对意见的性质。他们并不设想只有利欲心才能刺激人去行动，但他们却认为在平等的社会状态中什么也引不起人的兴趣。这种观念中包含有多少真理，我们不久就有加以估价的机会②。

同时，十分明显，在同积累财产不相容的社会状态下，从好胜心所引起的动机也会不起作用。人们不再能以服装和陈设的景况博得他人尊敬或避免他人轻视时，就会把好胜的欲念导入他途。他们将象现在躲避穷困的耻辱一样，小心地避免懒惰之嫌。目前，只有面带饥容苦相的人才不关心外表和仪态所起的效果。但是，在平等的社会状态下，谁也不会再为贫困所迫。因此，比较优美的爱好就有时间得到发展。既然人的思想将会普遍达到我们已经指出的那样高度的发展，那么促使人们把这种思想成就付之实践的冲动也就会更加强烈。对于公益的热情将会大起来。余暇会增加许多倍；而有思想修养的人的余暇时间，正是引起保证得到赞扬和尊敬的伟大构思的时候。在安静的余暇之中，除了具有最高尚的思想的人以外，谁离开了好胜心都会活不下去。这种不再会误走弯路或消失在无谓的游逛中的欲念，将会找到最崇高的道路，并不

① 曼图亚，是意大利北部一个省的名称。——译者

② 参见本篇第七、八两章。

断使公益的种子开花结果。人类也许永远不会达到不能再有所发现和有所进步的程度，但却会以我们现在无法想象的快速而坚定的步伐一往直前。

追求名声的心，毫无疑问是自欺欺人的。这种妄想，象其他一切妄想一样，终将为人认清而弃绝。它是一个幻影，在我们还崇拜它的时候的确会为我们提供并不完美的快感，但总会在相当大的程度上使我们失望，并且是不会经得起考验的。我们只热爱实质的幸福，经得起回味的幸福，不会因为感觉更清楚认识更发展而遭到破坏的幸福。如果有一项原则比其余的原则都更有实质意义的话，那就是正义，而正义这个原则是建立在下面这样一个前提上的：人人都具有同样的性质，在一定条件之下，是能够造成同样的福利的。至于加之于共同储备中的福利，是由你还是由我而来，那是差别不大的。所以，名声的追求是非实质的，自欺欺人的。如果名声代表我对自己过高的看法，那是恶劣的。如果名声对我的品格名实相符，那也只是一种有价值的手段，因为，对于最了解我的能力和我的正当意图的人，我才能在最本质的方面为之造福。

在目前制度下形成的好名之心，一旦在思想中消逝，时常会被一种更该责备的本质所替代。从垄断产生的习性是利己主义。因此，在利己主义不能在社会行为中取得满足时，就经常会转向从形式上讲更带有个人性质的享乐，也许是肉体方面的，也许是精神方面的。但在垄断已经摒绝的地方，就不可能出现这样的过程。利己主义在那里没有发育成长的适宜条件。真理，关于普遍福利的压倒一切的真理，于是就会不可抗拒地掌握住我们。当我们清楚地看到有多少人在多少世代可以因为我们的努力而获益，当我们

看到因果如何相继以至无穷，因而一切诚实的努力不会徒劳无益，即使在我们死去几百年后终将造福于人，那么，我们又怎么会缺乏向善的动机呢①？这将成为共同的欲望，每个人对于所有其他的人都是个榜样，而相互激励向善。

第七章　从奢侈有利的观点来反对这一制度

反对意见的性质。——其影响的深远。——奢侈只是历史的一个阶段。——奢侈一词各种含义的区别。——应用。

我们研究过的反对意见都是以不实际为理由来攻击平等制度。但是也并不缺乏另外一种推断者，他们的论点企图表明平等制度即使实际可行也是不足取的。这些人提出的反对意见之一如下：

首先，他们提出一项原理，关于这项原理所包括的真理，我们并不打算有所争论。他们说："有教养比无知强。做人比当畜生强。因此，人之所以异于禽兽的那些属性，也就是我们特别值得重视和培养的。人类的最崇高的光采就是趣味高雅、感情细腻、洞察深邃和知识渊博等等。但这一切都是同不平等联系在一起的；都是奢侈的产物。奢侈引起兴木土建宫室，造成城市人口充斥。手工艺者之所以运用他们的艺术修养，其目的正是在于分享富人的

① 参见第一卷第四篇第十章。

豪华。而这也是一切建筑、绘画、音乐、诗歌等艺术产生的原因。如果没有不平等的状态，如果没有一些人能够去购买，从而刺激另外一些人去取得能够出售所必需的才智，艺术也就无从发展。在平等状态之下，我们一定会永远停留在野蛮人状态；如果平等状态一旦恢复，我们也一定再一次成为野蛮人。就是这样，我们看到（象在乐观主义理论中一样①），紊乱、自私、垄断和困苦，这一切看来不调和的因素，共同组成那个和谐而庄严的整体。我们看到的，也是希望的智力进步和扩展，比起所需要的部分的非正义和困苦来，乃是值得的”②。

这种看法，形式多样，影响是十分广泛的。可能就是这种看法，使得卢梭成为野蛮状态的拥护者。毫无疑问，我们是不应该容许自己轻视不平等状态所产生的祸害的。如果为了使少数人提高觉悟，广大人类群众就必须陷入受奴役的境地，甚至更奇怪的必须陷入无知，那么，怀疑永恒的鲁钝是否比有觉悟还可取一些的那些道德学家们，当然也就不应受到责备。幸而这并不是实际的抉择。

这里所描绘的奢侈状态，以及一个不平等的状态，也许是为了达到文明的目的所必须经过的一个阶段。对于平等的条件，我们

① 参见第一卷第四篇第十一章。

② 这一学说的伟大战士是孟德维尔(1670—1733，英国民主主义的伦理学作家和经济学家。——译者)。可是要断定他是现存社会制度的认真的保卫者，还是在说反话，却并不容易。他的主要著作《蜜蜂的寓言》，对一切想要深入地学习用哲学家的态度探讨人类事务的人，都是极其值得注意的。没有任何作家用过更强烈的语言来揭发现存弊端的丑恶，或更有力地证明过这些弊端之间的不可分割的联系。休谟在其《论文集》第二集第二篇论文中，曾经试图对于孟德维尔的理论增加上他自己才气焕发的润色。可惜的是，他增加了美感的地方却减少了深刻性。休谟的深刻性，虽然使他成为最优秀最可钦敬的人之一，而且是后无来者的，可是他这种深刻性与其说寓于他的道德分析中，不如说是寓于他的逻辑判断之中。

所能最后取得的保证，端在人们普遍了解到积累的不公，以及财富在购买幸福中的无用。但是使人们有这样的了解，在野蛮人的状态下是达不到的；如果我们又回到野蛮时代，也是不能保持这种了解的。正是不平等的景象，最初刺激了迟钝的野蛮人去坚持努力以便取得财富。正是坚持的努力，最初引起了实际的余暇和使人感到有余暇，从而产生了文学和艺术。

然而，不平等虽然作为文明的前奏是必要的，它却不是文明所必需的支柱。在大厦完工之后，我们就可以拆去脚手架。我们已经广泛地试图说明①，我们对于人类的爱，我们的好胜心，或者是同人类干劲最密切联系在一起的不论什么动机，在财富的魔法被解除之后，仍然是会起作用的。已经尝过教养和知识的快感的人，是不会重新堕入无知的。

为了更好地了解这种反对意见的无效，也许应该更准确地考察一下奢侈一词的意义。对这个词的理解的不同，决定人们把它看作是德行还是恶行。如果我们所谓的奢侈，是指由某些人单独享受某件物品，同时造成其他人不必要的困苦和片面的负担；那么，我们以奢侈为习就是恶行。然而，如果我们所谓的奢侈，象时常所了解的那样，指的是对于我们健全而又健康的生存并非绝对必要的一切供应，那么取得共享奢侈品则可能是有道德的了。德行的目的就是增加引起人们快感的东西的总和。德行的标志和标准是无私，凡是可以用来使许多人快乐的努力，就不用来使一个个人快乐。在这种范围之内，凡是为自己或别人增加实际快乐的人

① 参见本篇第一章、第四章、第六章。

都是值得称赞的；凡是放过这样机会的人都应该受到指责。我们不应该为了活着而从事研究，而是应该活着为了使我们的生存充满最大量的百试不厌的美妙的实质享受。

我们不妨把这些想法应用到我们已经试图界说的平等状态。在这个界说中我们已经看到①，社会一切成员每天半小时的劳动，大概就足以取得生活中一切的必需品。这个劳动量，虽然并不是由法律所规定的，也不是靠着直接惩办来加以贯彻的，却会最强有力地使得智力强的人由于正义感而不得不做，使得智力弱的人由于羞耻心而不得不做。在这半小时之后，人们怎样消磨时间呢？大概不会无所事事，也不会所有的人把全部时间都用来致力于精神成就。人类劳动所创造的许多东西，虽然不能算做生活必需品，却是大大有助于我们的福利的。当我们确定了，在虚夸失去作用之后，能够给我们实际快乐的那些供应究竟是些什么的时候，这些并不必需却大有助于福利的东西的标准就会出现。在一个有觉悟的社会里，大概会有相当多的时间贡献给这种供应的生产。这种劳动也许同最可取的人类生存状态并非不相符。劳动之所以是灾难，因为劳动是作为生存的条件所专横地加之于人的，并且因为使从事劳动的人没有公道的机会去取得知识和进步。当劳动在最严格的意义上成为自愿的，当劳动不再妨碍我们的进步，而且成为进步本身所必要的，或者至少可以成为消遣和避免生活单调的手段，那么，劳动就可能不再是灾难，而成为一种福利。由此可见，平等的状态并不必须成为一种禁欲主义的简单状态，而是同大量供应不相矛盾的，甚至在某种意义上同华美也是不相矛盾的——至

① 参见本篇第六章。

少，如果我们所谓的华美是指丰富的供应，以及为供应而做出的形形色色的发明创造。因此，把这种状态同野蛮人的状态相混淆的人，或者认为取得前一种状态就会导致后一种状态的人，可以说看来是缺少理由的。

第八章　由于这一制度的严格限制而反对这一制度

反对意见的提示。——自然独立同道德独立的差别。——正确理解的限制的可能影响。——平等的制度并不是限制的制度。

对于平等制度常常提出的一种反对意见是，“这种制度同个人独立不能相容。根据这一方案，一切的人都是社会的被动工具。一切的人必须按照别人的指示去吃喝、玩乐和睡眠。在没有征得别人许可的情况下，他们不能到任何地方去，也不能利用任何时间。他们没有任何东西可以称作是自己的，连他们的时间和身体也不例外。在完全摆脱压迫和暴政的外表之下，他们实际上处于最无限的奴役状态。”

为了理解这种反对意见的意义，需要区别两种独立，其中一种可称为自然独立，另一种可称为道德独立。自然独立是摆脱一切强制（除自己意识到的原因和动机所加给自己的强制之外）的自由，对于幸福和思想进步是极端重要的。道德独立则相反，总是有害的。社会的健康发展所需要的道德上的依从关系，毫无疑问包括一些为目前人类多数所不能接受的要素，而这些要素之所以不

受欢迎，恰好说明人类的缺点和恶习。这种道德上的依从关系规定一切的人都有权监督、考察和判断别人的行动。这有什么值得可怕的呢？每一个人都能得到旁观者清的帮助来纠正和改造自己的行为，这岂不是最有好处的事么？这种监督目前所以做得不充分的原因，是因为这种监督是暗地进行的，还因为我们对于这种监督并不甘心接受而且是厌恶的。道德独立总是有害的，因为，正如本章研究过程中所充分显示出来的，我不能处在任何环境中，而不需要采取某种特定的行为，如果我以任何其他方式行动就一定证明我是个坏的社会成员。目前人类对于道德独立的爱好，以及不受理性原则的约束而为所欲为的愿望，乃是对于普遍福利极其有害的。

但是，尽管我们从来不应不受理性原则的约束而独立行动，从不应害怕别人的坦率的追究，我们在一切时候都有自由发展个性和遵从自己判断的指示，这却仍然是必要的。如果在平等的观念中具有任何侵害这一原则的东西，那么反对平等就是应该的。如果这一方案，象人们所常描绘的那样，的确是统治、强制和调节的方案，那么，毫无疑问，这种方案就是同本书的宗旨直接敌对的。

但是，事实上，平等的制度并不需要任何限制或者自上而下的监督。人们并不需要共同劳动、公共食堂和仓库。如果没有事先征服人们的判断能力，这一切都是强制人们行为无力的和错误的手段。如果你不能争取人心，光靠粗鲁的法令规章是不能想望成功的。如果你能够争取人心，那么法令规章又是无需的了。这样一种制度对于斯巴达的军事体制是相当适用的，但对于只肯为理性和正义事业而战斗的人则是完全不相称的。留神不要把人变成机

器。只能循着人的意向和信念去统治人。

除了人们思想中有这种愿望以外，难道有什么理由要人们一起吃饭么？我为什么应该在一定的时间离开我工作的博物馆，或是我沉思的场所，或者我观察自然现象的气象台，而到专供吃饭使用的某个大厅去，而不按照理性的指示，在对我从事的工作最方便的时间和地点去吃饭呢？为什么要有公共仓库呢？只是为了把我们的供给运送到一定距离之外，然后再从那里取回吗？或者，在我们所说的一切之后，果真需要采取这种措施来防止我们伙伴的不法乱用么？

附录　论合作、同居和结婚

社会教化的优点——个性的优点。——合作的弊害。——关于合作的未来状态的观念。——这种合作的局限性。——这种合作的合理范畴。——同居的弊害——现行婚姻制度的弊害。废除婚姻制度的后果。——对两性杂交的估价。——对于见异思迁的估计。——教育并不必需是人为制度的对象。——论分工。

探讨一下个性和一致的恰当分野，这乃是一个引人入胜的问题。一方面，应该看到人是具有社会性的。没有社会，我们大概就会被剥夺掉我们天性所能接受的最突出的享受。在社会里，没有任何带有人的真正标志的人可能是孤立的。我们的见解、我们的脾气和我们的习惯，都是同别人的见解、脾气和习惯互相影响的。这决不仅仅是由于辩论和说服的结果；而是以一种感觉不到的逐

渐的方式起作用的，我们任何决心都不能完全抵抗得了的。谁要是企图以孤立自己的办法加以抵抗，谁就会使自己陷于比自己想要避免的更糟糕的错误。这样的人就会抛弃人格，从而不能正确判断同类或是推断人间事务。

另一方面，个性乃是精神优越的要素。谁要是陷于完全同意和模仿别人，谁也就不能具有多大的思想能力和思想的正确性。这样的人生观乃是一种感官上的玩忽职守。他就象阿尔米达的花园中的一个俘虏；他可以沉迷在那无数的享受之中；但是他却无法具有一个英雄的进取心或是一个哲学家的严肃性。这种人活着却忘记了一切，也会被人所忘记。他在人的社会中开了小差。人类不能因他得福。他不能使人类自己努力，也不能引导人类前进到难以预期的进步。当他的国家或人类对他有所号召时，他并不在队伍之列。人类对他没有任何义务；如果他内心中还存有一星一点的慷慨精神可言，他就不会看到自己的行为而无动于衷。真正值得尊重的人和真正幸福的人一定敢于保持自己的个性。如果他要享受人的享受，培育人的感情，他同时必须顽强地从事自己的研究，运用自己的认识能力。

在前面的一章中所提到的反对者①是部分地正确的，他们谈到思想是变化无穷的。如果说我们无法认识真理，无法提出证据和无法取得一致，那是荒谬的。在这些方面，只要思想在不断地取得进步，我们也就在不断地互相接近。但是，在有些问题上，我们则将继续持有不同的意见，也应该持有不同的意见。每一个人的观

① 即本篇第五章。

念、社会关系和客观条件，都是各自相异的；任何制度要求条件不管多么不同的人都按照一种具体的共同法则去行动，那就是有害的。此外，根据思想不断进步的学说，我们将总是错误的，虽然我们每一天都会减少错误。加速减少错误并取得判断的一致的正当办法，不是通过野蛮暴力，不是通过法律，或是通过模仿；相反地，应该是通过促使一切的人来独立思考。

从上述原则可见，通常被人称作合作的一切事物，在一定程度上，都是一种弊端。一个人独处时，为了客观的必要或主观上的脆弱，会被迫放弃或推迟实现自己最得意的想法。由于这种情况，有多少值得赞赏的设想就这样夭折了啊！如果迫使人去考虑他人的方便，那就更糟一些。如果要我同一个别人一起吃饭或一起工作，其时间不是对他方便，就是对我方便，或者对谁都不方便。我们是不可能象钟表机件那样和谐一致的。

由此可以得出结论：所有职务以外的合作都应小心加以避免，共同劳动和公共食堂都是如此。"但是，对于从工作性质所决定的合作，我们怎么说呢？"应当减少。共同劳动大概要比分忧解困有害得多。在某些迫切情况下的合作，其害处只得暂不加以考虑，现在对此加以怀疑是不合理的。是否由于事务的本质决定，某种合作将总是必要的，这乃是我们未必能够加以解决的一个问题。在目前，伐木、挖运河或开轮船，都需要许多人的劳动。永远需要许多人的劳动吗？当我们想到人们设计出来的种种复杂的机器——各种磨粉机、织布机、蒸汽机——难道我们不会因它们产生的劳动量的总和而惊讶吗？谁敢说这种进步是会有止境的呢？在目前，这些发明使社会上的劳动阶层感到可怕；这些发明的确可能造成

暂时的灾难，虽然从长远看，将是符合大多数人最主要的利益的。在平等劳动的状态下，这些发明的功用就不会引起争论。在未来的时代中，最广泛的工作是否都可以由一个人来担任，这还不是十分明确的；或者，不妨举出一个大家都熟悉的例子，可以不可以把一张犁放在地里，不需要人来看管就可以耕田。正是从这个意义上，著名的富兰克林曾经猜想过："精神将有一天完全控制物质。"①

等到这里所谈及的进步达到最终阶段，就会出现一种体力劳动的必要性最后终结的情况。过去的伟大天才曾经预料过人类将来进步的可能情况，我们可以在考虑这些情况时从中得到教益。莱喀古士的一条法律曾经规定，禁止使用斯巴达人从事体力劳动。根据他的理论，为了这个目的，斯巴达人应该获得充分的奴隶来从事繁重的劳动。物质，或者更确切地说，宇宙的确定不移的规律，将在我们讨论的未来时代中代替当奴隶的希洛人。在这个意义上，不朽的立法家啊，我们将又回到你原来开始的地方。

我们再回到合作的问题上。考虑一下使人类社会中的合作这样一种特点逐步减少的积极步骤，可能是会引人入胜的。比如说，我们还会有音乐的合奏吗？大多数表演者技巧的可悲状态是如此明显，即使在今天也是令人又可恨又可笑的事。在未来，由一个人来代替全体去演奏，难道不实际吗？我们还会有舞台表演吗？这似乎包含着一种荒唐而可恶的合作。在未来还会有人装扮起来去郑重其事地重复别人的言论和思想，那是值得怀疑的。还会有演

① 这句话，我只能援引普赖斯博士的谈话。我很高兴，经过调查获悉，威廉·摩尔根先生，——普赖斯博士的外甥和他的著述编辑人，清楚地记得曾经听他舅舅说过这句话。

奏者去经常演奏别人的作品，那也是值得怀疑的。我们因循苟且地承认我们前人更高的成就，只是因为我们习惯于不去运用自己的智能。一切郑重其事地重复别人的观念的作法，似乎都是一种策略，使得我们自己思想的运用受到桎梏。从这种意义上讲，这似乎是一种不真诚的表现，因为真诚的人应该马上说出自己思想中产生的一切有用和有价值的观念。

既然已经说出这些初步想法和设想，我们不妨试图界说一下个性。一切人接受任何外界事物的印象时，他们自己的思想都受到一种强力的影响；但是，没有外界印象，我们就不会存在。一切阅读他人作品的人，都在相当程度上使自己观念的发展处于作品作者的指导之下。但是，这似乎并不会成其为反对读书的充分理由。一个人总是会积累起另一个人所缺乏的想法和事实的；在同样的情况之下，经过消化的成熟的论述，大概总比即兴而发的言论要高明一些。谈话也是一种合作，其中一方总要把自己的思想交由对方去指导；然而，谈话、思想交流，又似乎是进步的最丰富的源泉。这个例子正如惩罚的例子一样。运用最温和的办法去说服别人不去犯罪的人，反而也许会造成痛苦；但是，这种惩罚却是无论如何不应予以取消的。

切不可把这些关于未来的人的个性的看法加以误解或者引伸太远。我们应该能够互不依靠。不把社会当作生活所必需的，而是当作一种奢侈来快活地加以享受的人，这种天真而令人羡慕的人才是最完善的人。这种不会为了不得不消磨自己的时间，我是为了掩饰自己的弱点，而求助于社会。在与人交往中，他会找到快乐；他的思想倾向使他能够接受友谊和爱情。但是，他也不会以哪

怕低一点的热情去甘于独处，并且会在独处中找到最高度最纯粹的怡然自得的境界。

属于合作问题的另一个项目是同居。这种实践带来的弊害是明显的。为了使人类的认识能力得到顺利地培养，人们的精神活动必须是互相独立的①。我们应该避免这种旨在把我们的见解溶而为一的作法。一个人应该有一种坚毅精神，使他不论在行动上或见解上都习惯于进行独立的判断，并且感到自己有能力来完成自己的任务；而同居对这种坚毅精神则是敌对的。此外，预期两个人经过任何一段长的时间之后会在趣味和愿望上都能够达到一致，那是荒唐的。迫使他们一道行动一道生活，就是把他们陷于不可避免的互相阻碍、互相争论和不幸之中。只要人们继续在习惯、爱好和观点上有所不同，就不可能不是这样的。没有任何人是永远高兴和和蔼的；那最好是让他的一时不快自行得到排解，因为这样祸害就会有所限制，因为两种对立的脾气的不调合，以及自尊心遭到了伤害，就会大大增加不快。当我想要纠正一个陌生人的缺点时，我就会采用一种谦虚而和善的态度。我不会想通过盛气凌人和谩骂的方式来使他心服。但是，在交往过于密切的情况下，类似这类的情况就不可避免会占到上风。

同居问题，由于包括婚姻问题在内，所以特别值得关心。因此，应该更详细地加以探讨。欧洲各国现行的婚姻制度的罪恶，比我们已经描述的还要广泛。其方式是，两个轻浮而浪漫的男女青年认识了，经过少数几次在充满错觉的情况下的来往，随即共誓白头偕老。其后果又如何呢？几乎在一切情况下，他们都发现自己

① 参见第一卷第四篇第三章。

受了骗。他们在大错已经铸成之后，只得尽量好自为之。他们不得不认为，最聪明的办法是闭上眼睛，不看现实；并且，如果他们能靠着颠倒黑白说服自己，觉得自己最初对于对方的不成熟的见解竟是正确的，那么，他们甚至还认为自己是幸福美满的。婚姻制度就是这样变成一种欺骗的制度；而在日常生活中一心要歪曲自己判断的人，对其他一切事务也一定不会有正确的判断。

此外，婚姻，象现在所理解的，乃是一种垄断，而且是最恶劣的垄断。只要人为的制度禁止两个人遵从自己思想的指导，偏见就会存在并且十分有力量。只要我想要通过专制的人为的手段保持享有一个女人，我就是犯了最丑恶的利己主义的罪行。人们以一种永恒的猜忌之心看守着这一幻觉的胜利品；一个人得到自己想念的人和感到自己取胜的能力，就很激动；而另外一个人企图打乱他的计划和粉碎他的希望，也是同样激动的。只要这种社会状态存在下去，博爱就会受到无数方式的阻挠和限制，而仍然在泛滥的罪恶之河也会长流不息。

废除现行的婚姻制度看来不会有害。我们会把这种废除当作粗暴的色欲和堕落的先声。但是，实际上，在这方面和在其他情况下一样，用来限制我们恶行的人为制度，只会刺激和增加恶行。在平等的状态下，正义感和幸福观既能灭除我们对于花费浩大的享受的追求，可以预期也会减弱我们一切方面的过度的情欲，使我们普遍地宁愿选择精神上的快感，而不去选择肉体上的快感，这一切应该是不言而喻的了。

在一个合理的社会状态之下，两性交往是否会是杂乱的，还是每一个男人都会自己选择一个伴侣，而且只要双方都愿意保持这

种关系他也就保持下去，究竟如何这乃是一个具有一定意义的问题。大概后一可能居多。也许这样一种抉择最有利于人口增加。也许这样一种抉择是这样一些人会采取的，他们对人之大欲愿意按照其相对重要性而次第安排，而不愿意仅仅让色欲过多地分心。很难想象，在任何社会状态下，这种交往会成为无条件的，一个男人会对一个女人外貌和精神的美丑并不加以选择。但是，人的思想具有在一定时间内坚持自己见解和选择的本性。因此，当双方进行了选择之后，不大会忘掉这种选择。友谊，如果我们理解为仅仅根据一个人的真正价值而对他产生的爱慕，那就是一个合乎理性的人所能享受到的最大的一种满足，也许是最能促使他进步的锻炼之一。因此，可以设想友谊会有助于性交，使之由粗野变得文雅，并增加其快感。所有这些论点都旨在促使我们把结婚当作一种有益和可敬的制度加以支持，但并不包括那种婚姻，其中既无后悔的余地，也无自由和希望可言。

承认这些原则作为性交的基础，那么我们对在这种关系上的不忠实应该形成什么样的见解呢？肯定不应该对任何一方强加任何羁绊，妨碍他们在自己判断的支配下不能终止这种关系。关于这种不忠实，正如加以维系的意愿一样，重要的问题在于决心不做任何伪装。在通常的情况下，如果分开的时间不久，任何见异思迁的行为似乎都会反映出这一方的不可靠。这种行为会说明这个人的倾向并没有处在德行和自制能力似乎应该能够加以控制的状况之下。但是，见异思迁，象一切其他暂时未尽到责任的表现一样，并不一定就同非常优越的品格不可调合。目前，在许多情况下，使之特别可厌之处，在于其陈仓暗渡的方式。这种方式导致一系列

的谎言和连贯性的伪善，而这正是最能使人堕落和降格的东西。

在这种状态下，两性之间的互相倾慕，就陷入一切其他各种友谊所陷入的同样一种制度之下。排除掉执拗的没有根据的眷恋不谈，我不可能生活在一个社会里，竟在这个人身上找不出比那个人强的东西。我对于一个人的倾慕，只能同我对他的估价成正比例。关于异性，情况也是一样。对于一个精神和智力成就最能打动我的女人，我一定会梦寐以求的。但是，"其他男人也可能会对她具有同样的偏爱。"那也不会产生任何困难。我们都可以享受同她交谈的幸福；而且，一旦她宣布属意于谁，我们也都会很明智，认识到性交在我们看来并不是不可缺少的。我们好把性交当作从最纯洁的友谊所产生的关系中所必需的，而这正是使我们目前习惯成为极端堕落的一个标志。一个男人在这方面同一个女人发生关系，并不一定说明这个女人就是那个男人眼中最堪匹配的女人。

我们不妨考察一下这样的社会状态将怎样影响到教育。可以想象，废除目前的婚姻制度，就会使教育在一定意义上成为社会的事务；不过，如果本书的论断还有任何真理在内，靠社会的人为制度规定进行这种教育，那就是同真正明智的原则背道而驰的①。教育可以看作包括不同的类别。首先，幼儿不能自立时所需要的个人照管。这大概要由母亲来负担；除非由于生育频繁或者由于这种照管的本身性质表明对她的负担过重；那么，别人也会友好地自愿加以分担。其次，食物和其他必需品的供给。这种供给会很容易达到实际需要的水平，并且自然地从多余的地方流向缺乏的地

---

① 参见第四篇第八章。

方。最后，教育一词可以被理解为教学。在这样一种社会形式之下，教育比较目前会大大简化和改变的。到那时候，人们不会认为有必要把孩子们变成奴隶，正如不必要把大人变成奴隶一样。到那时候，教学任务不再是输送出一批批的小大人，以便做父母的可以从对他们的夸奖中满足自己的虚荣心。谁也不会由于担心孩子懂事后不听管教，而用过早的管教来磨难软弱无知的幼儿。人们会让儿童的思想，按照环境和印象的影响而自行发展，而不会用一种特殊的模子来加以折磨并使之损伤元气。任何具有人形的生物，如果不是因为自己愿意，并且对于任何事物的价值有某种概念，就不会学到手；而对于出自自己愿望学习的人，一切的人根据自己的能力，都会乐于提供必要的一般的启示和广泛的观念来加以指导和勉励的。

这些意见引导我们去研究另一个难题，即分工的问题。每个人都将自己制造工具、家具和其他生活用品吗？这大概会是令人厌烦的事。人人从事于自己驾轻就熟的任务，一定又好又快。如果由我自己做就要花三四倍的时间，而且最终还做不完善的东西，那么你就应该替我做。那么，我们要进行物物交换和交易吗？绝对不是。只要我根据你的合理要求以外的任何理由向你供应，只要我在善意的要求以外向你要求任何互惠的好处，那么我们讨论的政治正义和纯洁的社会就会落空。

从事商业方面写作的人所谈到的分工，乃是贪得无厌的产物。有人发现，十个人一天可以生产的针，等于一个人可以生产的二百四十倍①。这就是垄断所造成的。其目的是，看看究竟下层阶级

① 参见亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》第一篇第一章。

的劳动可以榨取到什么程度，以便更完全地掩盖起那些无所事事而又高高在上的人。这种新的发明更加煽动商人去投机取巧，把豪富人家的财富转到自己的钱柜中去。当人们懂得应该拒绝享受不合理的多余物品时，用这种手段实现集约劳动的实际意义就会大为减少。这样一种劳动节约，在劳动从一种负担转变成一种消遣的地方，其好处就不足以抵销这样广泛合作所产生的弊害了。综上所述可以看出：同独处的人和野蛮人的状态比较起来，将来是要有分工的。但是，如果同目前文明的欧洲所习惯看到的劳动比较起来，那就将是一种大大简化了的劳动。

第九章　从人口原则来反对这一制度

反对意见的提出。——在这一问题上曾经存在过的见解。——人口会自趋平衡。——为了限制人口所采用过的预防措施。——结论。

一位对于政权问题进行过广泛理论研究的作家①向我们推荐了平等的所有制（或根据他的观念，由国家着管的共有制），作为摆脱目前人类最强大的敌人——掠夺和贫困；消灭教育有时因之受害而更多的时候因之遭到忽视的弊害；防止一切情欲冲动和利己主义所产生的一切非正义的万灵丹方。但是，在描绘出这样一幅壮丽的图景之后，他又找到一个论点把自己的一切都否定掉了，使

① 华莱士：《关于人类、自然和天意的种种展望》，1761年版。

他自己重新陷入满不在乎或是绝望的境地。这个论点就是“可能引起的人口过剩”。

人口问题，涉及到政治和社会的科学，是十分引人入胜的。论述这个问题的不同作家，都力图造成一种阴暗的印象，并且都把防止人类繁衍的预防措施，当作政治上审慎从事的最重要的课题。这些措施似乎在不同的古代国家中引起很大的重视，对于国家中公民不应增加一事在当时存在过极大的焦心。在近代又常常出现一种相反的见解，认为国家人口众多乃是富强昌盛之源。

然而，任何一方面的明确措施大概都是多余的和无用的。在人类社会本质中存在着一种因素，使得一切事物都会自然趋于平衡，越少施行人为干涉，越能顺利发展。在社会发展的某一阶段中，人口似乎急剧地增长；美利坚合众国的目前情况看来就是这样。在随之而来的阶段中，人口无论增减都变化很小；欧洲比较文明的国家的目前情况看来就是这样。根据通常事物发展的规律，一个国家的居民数量大概不会大大增加，以致超过较易生存的程度。

说明这一情况是极其容易的。只要生活并不困难，人们就会趋向于早婚，并且会小心照管自己的孩子。据说，在美国，人们在增加家中人口时自行道贺，就象新增财源一样。他们的子女的劳动，甚至在早期，就足以补偿，甚至加息补还抚育他们所花费的开支和精力。在这类国家中，工资是高的，因为工人数量同需求以及同一般存在的事业心都不相适应。另一方面，在许多欧洲国家中，家庭人口多已经成为非常贫困的流行的表达方式。只要还盛行着积累财富的精神，任何国家的劳动力价格，就是人口状况的一个错

不了的晴雨表。在劳动力价格被大大削减，而且增加了的人口还进一步威胁要加以削减的地方，人们不可能不对早婚和人口多的家庭感到相当大的恐惧。

限制人口可以通过各种曾经实践过的办法：通过象古代人中间和今天还在中国实行的弃婴；通过象据说在锡兰存在的坠胎术；通过被发现极其有碍人口增加的两性间的杂交；或者，最后，还可以通过系统的禁欲，就象人们一定会设想在和尚庙和尼姑庵中在一定程度上实行的禁欲那样。但是，没有这类的任何明文规定，从社会一般状况中产生的促进或阻挠作用，大概也会证明是力量无穷的。

然而，姑且假定人口不会这样自找平衡，那么也可以对本章所提出的反对意见给予它以应得的批评，那就是：设想困难未免过早。地球上四分之三可以住人的地方还没有开发。耕作技术的改进，以及土地在增加产量方面可以接受的加工，其程度都还是无从计算得出的。尽管人口不断增加，也许过了多少世纪之后，大地还会证明足以养育它上面的居民。因此，不必对这样遥远的万一可能发生的事感到沮丧。对人类进步的合理的预测是无限的，但不是永恒的。我们所居住的这个地球，甚至于太阳系，可能都会衰亡，这也是说不定的事。各种类别的自然灾难都可能阻碍精神的发展的性质。但是，撇开这一切不谈，把这样遥远的未来危险，交由将来自然会及早出现而又实际可行的对策——我们现在大概完全无从设想得出的对策——去加以应付，当然是最合理不过的了。

附录 论健康以及延年益寿

精神万能。——这一原则应用在人的躯体上。——衰老的各种原因。——自觉和不自觉的行动。——这些推理的目前功用。——扼要概述。——对未来社会状态的应用。

人口问题，在一定程度上，是同健康和长寿问题有联系的。因此，我们似乎可以借此机会，在这个题目上进行一些理论探讨。下文只能看作主要是属于推测范畴的一些闲话。即使这部分是错误的，正文的健全推理仍然是一样不可动摇的。

在这里我们不妨再回到富兰克林的那个崇高的猜想："精神将有一天完全控制物质。"① 富兰克林是一个精通客观世界体系而决不乱发空论的人。这一提法似乎指的是人类发明创造上的发展、机器和集约劳动。但是，如果精神的力量可以控制一切其他物质，难道我们就不可以问问，为什么不可以控制我们自己身体这种物质？如果可以控制不论多远的物质，为什么不可以控制我们似乎总是随身携带着的、作为我们同外界联系的媒介的物质呢？虽然我们可能对于这一物质和思维的联系不甚了解，难道就不能控制这一物质么？

① 参见本篇第八章附录。有许多作家都发表过他们关于可能延长人类生命的种种猜测。这些人里最著名的大概要算培根爵士；最近的则是孔多塞，他所著的《人类思想发展简史》出版于本书第一版问世之后。但是，这些作家都趋向于把希望寄托在技艺的日益完善上，而不是象本书这样，把希望寄托在精神进步的直接和不可避免的作用上。

人人都很清楚，有许多思维影响人的身体的组织和各个部分的情况。首先它们受着我们自觉的思想或意志的影响。我们想要伸出我们的手，就可以把手伸出去。我们天天都做着无数这类的动作，因为习以为常就不以为奇。但其本身并不比我们最不常见的影响更寻常一些。其次，精神还本能地影响着身体。姑且不谈在这一问题已经提出过的假定和推论①，这一事实最清楚地表现在许多事例中。突然接到好消息不是时常使身体上的微恙不药而愈吗？更常见的不是还有由精神印象引起的不舒适，甚至所谓心碎吗？我们会相信能够造成这样大祸害的东西就完全不能产生幸福吗？人们不是常说，足以使懒人致病的意外事件，勤奋的人却可以忘得一干二净吗？如果我懒懒散散半心半意地走上二十英里，我就会极其疲倦。如果我目标明确热情洋溢地走上二十英里，我到达时就会同出发时一样地精神抖擞。由一句话或是一封信引起的心情激动，会使身体发生最为异常的剧变，加速血液循环，造成心悸和舌呆，有些时候极端的痛苦和高兴还会引起死亡。医生最常注意到的一件事，就是精神力量怎样促进或阻碍健康的恢复。

成年人为什么会失去欢乐不羁的青年时代所特有的手脚矫健呢？看来是由于他逐渐离开了青年时代的习惯。成年人采取一种同幼稚嬉戏不能并存的庄重态度。他们由于从我们的错误制度造成的操劳而忧虑，内心不再知道什么是满意和欢乐。他们四肢僵硬、笨重、不灵。这就是衰老和死亡的前奏。

使身体充满精力的最有效的办法是快活的习惯。我们精神上

① 参见第一卷第四篇第九章。

一感到忧郁、空虚和悲伤，我们的身体就会失调。思想懒惰是死亡的伙伴。而快活则使我们四肢恢复弹性，体液恢复循环。心境平静而想象活跃的人，他的肌体任何部分都是不会长久呆滞的。

清楚明确的认识，是我们讨论的情况的另一个必要条件。在一切情况下，疾病都好象是同混乱并蒂而生的。理性丢开舵轮，我们的观念就会失去方向而杂乱无章，于是我们就睡着了。精神错乱和疯癫也具有同样的性质。昏厥似乎主要由于精神的松弛，引起观念混杂和极度失调，于是一切都不清楚了。能够不断行动的人或是能够明确果断地重新行动的人，几乎总是健康的人。

快乐的最可靠的来源就是善心。对于一个青年人，一切都显得新奇有趣，如果竟而不能心情愉快，或者在一时打断之后不能很快恢复愉快的心情，那么这个人的具体情况一定是十分不幸的。但新奇的感觉是会逐渐失去魔力的、不断减弱的。于是产生空虚和懒散。在我们有了一定经历之后，生活就不再引起快乐。于是冷漠无情就会侵袭我们。因此，老人一般都是冷淡的、漠不关心的；什么也引不起他们的关切，或者使他们从呆滞状态中活泼起来。怎么能不是这样呢？人生所追求的目标通常都是乏味或无聊的，而错误最后又都发现出来。可是，德行则是永远不会失去魔力的。充满善良和同情心的人总会是快活的。经常忙于筹划公益的人不可能是缺乏活力的。此外，心地善良的人是无由产生焦虑、不满、愤怒、报复和失望等感情的，这些感情大大摧残肌体，随时都会把它们的可怜受害者早日送进坟墓。

我们迄今所谈都涉及一种消极力量。我们可以设想，这种力量，如加充分运用，是可以突出地延年益寿的。但是，还有另一种

力量，也值得在这方面予以关注。我们曾有不少机会指出过，我们自觉的动机和不自觉的动机之间的区别①。我们也看到这两种动机不断的转化：我们的不自觉的动机逐渐成为意志力量的对象，而我们的自觉的动机退化成不自觉的动机。我们在本书前面一个地方曾经得出结论②认为，现在看来也仍有充分理由认为，人的真正完善在于尽早达到完全自觉的境界；我们应该准备在一切情况下都能对我们的行动说出个理由来；我们应该尽量远离象机器那样的单纯的没有生命的境界，不要象机器那样对于自己行动的原因一无所知。

我们的不自觉的动机时常逐渐变成意志力量的对象。这种质变也是不可能给予划出界限来的。当我们考虑到人的肌体的一切运动原本都是不自觉的③，这种质变的实际存在也是无可怀疑的。那么，在人类进步的过程中，我们终究可以取得对于我们肌体的一切关节的控制权，难道不是十分可能的吗？在我们目前的状态下，血液循环是一种极其不自觉的运动。然而，某些思想以及思想器官的某些状况之足以影响血液循环，又是再明显不过的事。我们曾经举出过若干理由，似乎可以从中得出这样一种见解：思维和躯体的运动，在一切情况下，都可以看作是前提和后果的关系④。我们现在也许能够依靠精神的力量，去纠正身体的某些即将发生的不正常现象，并且制止住客观情况原本会引起的心悸和四肢颤抖。

---

① 参见第一卷第一篇第五章，第四篇第七章。

② 参见第一卷第一篇第五章第二段。

③ 参见第一卷第四篇第九章。

④ 同上。

有些人的自觉能力可以控制躯体的许多方面，而有些人则不能。

如果我们回想到前面显示过的一幅情景①，即有关观念的迅速接连发生的情景，那么上述推测又会反映出另一种可能性来。如果我们能够在一秒钟的时间内产生一套三百二十个观念，难道我们就不可以在今后取得一种技巧，使我们能够同时进行许多事情而有条不紊吗？

认为我们今天观察不到的能力，就一定是人所不能获得的能力，这种结论是最不符合逻辑类比的原则的②。我们的确常常谈到我们官能的局限性，而我们的虚荣心又促使我们假定我们已经达到人类能力的顶峰。但是，这样狂妄的假定并无真实性可言。如果有人能够告诉忒修斯和阿基利斯时代的欧洲野蛮居民，人是能够预报日月蚀和称量空气的；能够把自然现象化为固定的法则，因而不再存在什么奇迹；能够测出天体的距离和体积，那么，他们的惊讶程度，决不会低于听到人们有可能永葆青春和活力而感到的惊讶程度。但是，我们不仅知道这种发明已经是人们当作智力研究的一个学科，而且，我们似乎已经依稀看到这种发明可以取得的方式。

在这里还应该提出一个看法。如果我们这里提出的措施可以最终完全消除我们本性中的弱点，那么，尽管我们不能保证这些措施一定能够早日成功或完全成功，我们大概还是可以发现这些措施的某种功效的。这些措施如果不能使我们活力永生不死，总可以有助于我们保存活力，因而就会使我们活着的时候象活着的样

① 参见第一卷第四篇第九章。

② 参见第一卷第一篇第八章。

子，其实这还更重要些。每当我们思想受到焦虑和忧郁的侵袭，躯体也会失调。每当沉闷和漠然的感觉不知不觉笼罩了我们，我们的技能也就衰退。我们意志越坚定，我们的循环系统也就越加畅通。我们心地越善良，我们越能保险找到使我们感到兴趣乐于从事的事物。

药物可以合理地说包括两种：身体上用的和精神上用的。后者一直被过分地忽视了。精神药物并不能为了任何专业目的加以使用；即使偶然使用，也是不自然的和不直接的，而且不是以公开明白的方式加以使用的。"瓶中药物，病人自取。"① 完全熟悉这方面动机的力量、坚持性以及所谓决心，无疑对我们是极其重要的。

这里提出的论点，概括说来就是一种假定，认为人的生命是可以延长的，办法是马上启用精神作用，而精神作用又是我们无法规定其限度的。谈论人的绝对的永生，那是无聊的。永恒和永生，都是我们无法具有明确观念的词汇，我们越想加以解释，我们也就越会陷于矛盾之中。

我们把上述看法应用到人口问题上。有教养有德行的人，都会倾向于减少对于肉体满足的热情。肉体满足由于新奇使人一时感到喜欢，换句话说，那就是因为我们还不知道如何加以正确评价。肉体满足随着生命的衰退而衰竭，其间接原因是身体不再需要，但其直接的和主要的原因则是因为肉体满足不再能引起思想中的热情。肉体满足也由于哄骗使人一时感到喜欢。我们很快就懂得鄙视这种纯动物性的机能，因为这种机能一旦同精神上的幻

① 莎士比亚：《麦克贝斯》第五幕。

想割裂开来就成为单调乏味；我们同时也会很快懂得，这种机能只有辅以身体容貌上的魅力或者精神上的优点时才有价值。

所以，在地球拒绝养活更多的人口时，那时候的人大概也就会停止繁殖。全体就都将是由男人而不是由儿童构成的人民。社会将不再一代传一代，真理也将不再三十年周而复始。其他方面的进步也会赶上健康和长寿的发展。再不会有什么战争、犯罪、所谓的司法和政权。此外，也不会有什么疾病、焦虑、忧伤和怀恨。人人都将以不可名状的热情寻求全体的利益。思想将是积极热情的，永远不会失望。人们将会看到德行和福利不断进步，并且在事物偶然出现不符合他们的希望时，也会感觉到这种失常本身也是进步的必要的组成部分。人们将会懂得，他们都是整个链条的环节，每一个环节都有其不同的功能，而他们也不会对这种功能漠不关心。他们将会积极探求已经存在的福利，研究其产生的方式，并且探求可以取得的更大的福利。他们永远不会缺乏努力的动机；为了人所充分理解、积极热爱的好处，人是不会吝惜精力加以促进的。

在结束这一问题的讨论时，我们应该再一次提醒读者，这一附录的内容只是作为一种大概的推测提出的，而本书这一部分的主要论点是并不取决于附录的真实与否的。

第十章　一些感想

I. 所谓散布平均主义原则的危险。——屠杀的观念。——这一观念的条件。——怀疑论者的提示。——压制研究的手段。——政治科学的性质。——II. 政治义务：1. 具备社会教师条件的人的政治义务——脾气——真诚。——在这方面伪善的有害影响。——2. 有钱有势的人的政治义务。——他们中间许多人可以预期成为拥护平等的人。——他们作为一个集体而具有的利益将促使他们采取的行为。——3. 一般拥护平等的人的政治义务。——温和而善意的行为方式的重要性。——III. 自由和平等的联系。——平等事业将不断前进。——平等事业进展的征候。——关于平等事业未来成功的观念。——结论。

现在我们已经一般地评论了平等制度，只需要再提出几点附带的看法，作为这一个问题的恰当的收尾。

任何观念都没有曾经象所谓平均主义的原则那么引起很多人的恐惧，据说散布这种原则会带来各种祸害。他们认为："这种原则必然会动摇老百姓的思想，而老百姓试图实现这种原则将会带来各式各样的灾难。"他们想象："愚昧不开化的那部分人，会脱离强制的羁绊而急躁地做出各种过火的行为。知识和鉴赏力、智力的成就、哲人的发现、诗和艺术的美，都将遭到野蛮人的践踏和毁灭。这将是另一次哥特人和汪达尔人的侵袭，并且只会更加辛酸，因为这次咬死我们的毒蛇是在我们怀中长大的。"他们把这种情景看作是会从屠杀开始的。他们假定："那些伟大、显贵和著名的人，将成

为第一批受害者。那些风度特别高雅、智力和德行特别卓越的人，必将成为嫉妒和猜忌的对象。那些大胆出力援救受迫害者的人，或者向公众宣告逆耳忠言的人，将被杀害。”

不论平等的制度理论上有多少优点，对于这样一个涉及到人类福利的问题，我们仍然不要有所偏袒，以致对上述的观念充耳不闻。革命是极其可能伴随着屠杀的，而屠杀，尽管时间不会太长，仍然也许是想象中最可憎恶的情景。失败者的恐惧和无望的期待，和征服者的血腥残暴，交织成比一切有关地狱的描述都有过之无不及的灾祸。以刑事审判的名义进行的残忍杀戮，在某些最可怕的作法上也还不如这种集体屠杀。掌管和执行法律的人，由于习惯，对于自己执行的可怕任务已能心安理得，即使在最令人发指的凶行中，也常常能做到对于凶行引起的激情毫无感觉。他们并不总是以一种胜利者的带侮辱性质的粗暴来进行杀戮；而且，由于他们在一定程度上是按照众所周知的非正义原则办事的，我们有理由疑惧的恶行也就有其限度。但进行屠杀的人则不受任何限制。他们喜怒无常、随心所欲，而且想到就干。他们的眼睛冒着凶残的怒火。他们逐巷逐屋地追寻受害者，把受害者从父母妻子怀中夺出。他们饱尝野蛮的滋味，看到痛苦景象竟然还发出令人厌恶的兴奋的叫嚣。

对于以上说法，有些主张改革的人曾经断言：“自由制度所包含的好处如此之大，花任何代价都是值得的；最血腥的革命的弊害也是暂时性的；而专制制度的罪行——敢于把专制制度的全部缺点加以记述的人实在太少了——在发生的时刻其残暴性绝不更轻微，而由于其范围广阔时间又长，其恐怖性就大得无可比拟；而且

在革命运动中所犯的罪行，绝不能公正地归之于革新的人；其实这些罪行乃是前此的压迫所造成的，也应当被看做垂死的暴政的最后挣扎。”

但是，姑且不去重复那些已经充分摆明的论点①，我们必须记住：“革新似乎可以带来的好处，并不能当作是肯定的。况且，人性大致将永远保持不变，我们将发现人类并不能达到广泛民主或纯粹平等制度所不可缺少的认识水平和恒心，这些发现可以说都将不是绝对不可能的。关于人类进步的实际可能性的论点不论多么令人信服，难道就应该仅仅根据预言的可信程度，把人类置于最严重的灾难之前吗？对于人类智力的性质有任何正确理解的人，有谁会支持这样一种作法呢？一个谨慎的研究者总是会发现自己过去的谬误的；他每长一岁都会对自己前一年的见解进行严峻的批判；他对自己的一切判断都有所怀疑，对于任何一个判断都不敢肯定。我们如同在无数假象中漫步，那一方面都可以发现似是而非的假象。大概最聪明的人一般都会是最自认不讳的怀疑论者。因此，关于人类事务如何重新安排的理论，如果同过去历史中发生过的全不相当，似乎就更适于使观察敏锐的人用来在闲暇时排忧解闷，而不大适于作为决定人类最切身利益的依靠。已经由经验证明行之有效的作法，有更肯定的根据可以依靠，而得自最细致的推理的方案，没有经过考验就不可依靠。”

毫无疑问，这里详加叙述的看法之中，存在有相当的说服力；热心在人类社会中实现突然变革的人，加以密切考虑是有好处的。

---

① 参见第一卷第四篇第一、二两章。

然而，这些看法并不能充分应用到这里要研究的问题。我们探讨的不是革命，我们只是为研究而研究。我们并不关心于支持任何种类的暴力；我们并不认为平均主义的原则应该通过强力作为媒介加以实现；我们只是简单地申述说，凡是信服这些原则中所包含的真理的人，都应该力图使这些原则成为人们注意的对象。为了信服这些原则，我们只需要考虑一下我们每天见到的大量的、无可置疑的政治弊端，并且考虑一下有没有可能，通过有节制的调查研究来根除这些弊端，而不引起或很少引起骚乱和震动①。在人生的一切事务上，我们都不得不根据单纯的可能性来采取行动；因此，一个正大光明的仁爱为怀的人提醒我们注意一切见解普遍都是不肯定的，这固然很值得敬佩，然而，他也不能因为害怕把好事在无意中变成坏事，就应该拒绝根据自己智力的判断审慎而清醒地采取行动。

但是，在这里，还有一种考虑值得严肃地加以注意。暂且承认提醒我们注意政治试验的祸害的人，他们的反对意见是最有分量的，我们仍旧应该问一问：我们能够制止讨论吗？我们能够阻止俱有探讨精神的人取得进步吗？如果能够的话，那一定得通过最彻头彻尾的专制主义。智力有一种永远前进的趋向。只有每时每刻都用一种力量来制止其自然趋向，智力才能受到抑制。为了这一目的，一定要采取专横残暴的措施。而这种措施产生的情景一定是可怜又可憎的。这种措施的后果一定是野蛮、无知、迷信、奴性和伪善。如果压制研究真是公众利益所要求的，那么，以考虑普遍

① 参见第一卷第四篇第二章。

福利为己任的人就一定会做出这样一种抉择，如果他们有任何抉择的余地的话。

的确，这也大概就是历代各地政府所采取的政策。我们有奴隶吗？我们就力求使他们保持无知的状态。我们有殖民地和附属国吗？我们所关心采取的最大努力就是阻止它们人财两旺。我们有臣民吗？只有“通过使他们贫困无力，才能使他们屈服；富裕只会使他们难以驾驭、不听命令和反抗政府”①。如果社会制度的真正逻辑是如此，我们当然只好惧而远之。如果所有使人类智力活跃的东西，都会使人类毫无原则和不务正业，那么人类本身岂不是一个大失败吗？

同时，不应该忘记的是，把认识政治真理说成有害于人类真正利益，分明是自相矛盾。政治真理是一门科学，它教导我们根据准确的判断去衡量为了人类社会幸福昌盛的目的而采取的不同做法。讨论竟而成为可怖的对象，只因为讨论可以在某些情况下揭露似是而非的真理，或者由于对于真理讨论得不充分，因而会迷惑一些人的认识，而这些人如果获得充分教导是可以清醒和觉悟起来的。

以上的考虑绝不能使我们怀疑，政府的义务在于保持最坚定的中立，而个人的义务则在于宣扬他们看来是熟悉的真理。真理发现得越多，人们对于真理的全貌了解得越多，真理就越不可能同谬误相混，就越不可能给谬误影响留有余地。真正仁爱为怀的人，不会压制讨论，而会热情地参加讨论，利用自己全部智能进行调查

① 参见第五篇第三章。

研究，并通过自己的努力促使研究的作用既明确又深刻。

人类眼前的状况是严重而危急的。希望前途非常有利，也并不是没有合理的根据的。然而，值得严重顾虑的是对立的双方的狭隘的观点和愤怒的激情。因此，一切可以争取到的时间，只要人们不陷于麻痹和漠然的境地，也许都可以看作是有利的。

同时，对于突然性暴发的顾虑是有道理的，随着这种顾虑的增加，社会上每一部分人也就都有要担负起来的崇高的义务。

首先是那些在发现真理上适于为人师表的人的义务。

他们应该积极地、不知疲倦地、无私地工作。他们应该不使用煽惑性语言，不说刻薄怨毒的话。在这方面，任何政府要想由自己充当批评的法官，建立一个公平正派的标准，那是荒谬的①；正是由于这个理由，向公众传播自己思想的人，就应该加倍严格要求自己。关于自由和平等的课程是对各阶层的人都有好处的课程。这种课程供农民摆脱压制他们思想的不公道，使特权阶级摆脱使他们腐化的奢侈和专横。教导这种课程的人，如果表现出自己并无宽仁慈爱之心，那就会玷污他们所应该有的这种精神。

同样必要的是，他们应该明确而真诚地表达自己。教导我们去适应时代的性格，只说我们同时代人能够容纳的话，这乃是最可疑的原则②。这种作法现在几乎是普遍的，看到他的有害后果也许并不困难。我们把真理谈得支离破碎。我们不是向我们接受真理时那样落落大方地向别人转述真理，而是小里小气的，因为我们的可怜的谨慎态度要我们这样做。为了可以心安理得地欺骗别人，

① 参见第六篇第六章。

② 参见第一卷第三篇第七章。

我们就先欺骗自己。我们给自己的思想带上枷锁，在追求真理上不敢信任自己。结党营私，一个聪明大胆的领袖想要领导一群软弱、胆小和自私的拥护者跟着自己跑的愿望，大大促进了这种作法。简直找不出任何充分的理由使我不能在地球上的任何集会上宣布“我是个共和主义者”。我之作为君主政权下的一个共和主义者，犹如我之作为共和政权下的一个保皇党一样，都没有任何理由疑虑我会参加什么不顾死活的宗派而扰乱社会安宁。一切社会，正如一切个人一样，都必须按照自己的正义观念去管理自己①。我所希望的，并不是通过暴力来改变社会的制度，而是通过讨论来改变社会的观念。如果我研究的只是公益问题，我就不会同宗派或阴谋有关；我就会简单地宣传真理，并且平静地等待着信仰者的增加。如果有任何集会对此也不能容纳，那我就不应该出席这种集会。事实上，比我们愿意想象的更常见的情况是，“荣誉的地位”，或者说得更确切一点，有用的地位，“乃是私人的身份”②。

我们这里所谴责的伪善，除了对于伪善的人发生的不良影响，以及通过使他本人堕落并丧失勇气因而给全社会带来的不良影响之外，还有一个具体的坏影响对我们考虑的问题有关。伪善埋下地雷，准备让它爆炸。一切不自然的限制都具有这样的趋向。不受限制的调查研究的进展大概总是有益的。调查研究的进展是逐步的，而每一步都使一般人对下一步有了思想准备。真理的宣传，如果是突然的和未经充分酝酿的，就必然是片面的，最易使人失去清醒的头脑和自制的能力。而对于宣传真理采取保守的态度，则

① 参见第一卷第三篇第七章，第四篇第一章。

② 艾迪生：《加图》第四幕。

既会使群众在一旦发现被蒙蔽时变得粗暴和愤激，又会使执掌政权的人陷入迷罔和一种不真实的安全感，从而鼓励他们转向凶多吉少的顽抗。

探讨过有觉悟和有智慧的人在这一危急关头的义务之后，我们下面就转向一个十分不同的社会阶级——有钱有势的阶级。在这里，我们首先可以指出的是，使我们普遍认为这种人不能拥护政治正义的估计乃是错误的。人类并不象讽刺作家和宫廷大臣所想象的那样自私到可怜的程度。我们采取任何重要的行动之前，大概都会探讨一下正义是怎样要求的。我们总会竭力想使自己相信，自己意向引导自己做的事都是无害的和应该做的①。因此，既然正义在人类思想活动中占有这样大的位置，那么，我们就没有合理的根据去怀疑，一种强烈有力的正义观点则是影响我们从事研究的这一类人的抉择的有力动机。但是，不论我们根据什么理由选择德行，必然会有无数其他的理由也向我们推荐德行。除了无私的正义加以推荐的理由之外，我们还能从德行中获得名声、荣誉和内心满足。

当着普遍幸福的观点，由人们以有钱有势的人所能接受的证据和魅力向他们提出时，他们也远不会是麻木不仁的。他们的思想不受一种缺点的影响。他们思想未曾受到无情压迫而变得乖僻，未曾由于苦难的不断压力而变得狭隘。他们特别有资格来判断气派和种种享受的空虚性，而这些东西在从远处看来却总是最能引起羡慕的。我们往往发现，除非积习难改，他们对这些东西倒

① 参见第一卷第一篇第五章。

都相当漠然。如果你指点出放弃这些东西会使他们显得豪爽而高尚，他们往往并不勉强地就加以放弃。不论由于什么偶然因素使一个人思想积极起来，都会引起进取心来；很少人会真正消极到一辈子安于懒洋洋地享受他们生下就有的快活生活的。使得历代年青贵族去尝试营地生活的那种精神，也可能使他们成为平等制度的战士；不应该认为在这后一种努力中，关于更高的德行的考虑会不发生影响。

但是，我们不妨假定，有钱有势的人中间相当大一部分，不会由于他们自己的既得利益和安逸生活以外的任何观点所激动。我们不难向他们指出，他们的利益在这方面只有很有限很无力的抵抗的余地。我们可以对他们说："你们想同真理斗争是徒劳的。这犹如用人手来企图拦挡海潮一样。还是及早明智一些，用让步来求取自己的安全吧！如果你不愿意站到政治正义旗帜下面来，至少还是同你们所战不胜的敌人妥协吧。很大的程度、极大的程度上都取决于你们自己。如果你们的作法是温和而明智的，你们大概就不会遭受剥夺，甚至不会被剥夺去你们所这样重视的有害的享乐和生活条件。政治改革的真正进展，对所有的人的情绪，都是同情而关注的。它只是通过不知不觉的步骤去改变人们的见解；一切都不会是突如其来、吓人一跳的；也绝不会使任何人陷入灾难之中。没收财产或把人成群地加以放逐，这都不是它的作法。明智而清醒的人，对于这些恶行总是感到遗憾的；除非你们自己冒失和顽抗，这些恶行很可能永远不会发生，即使在暴风骤雨般的群情愤激的爆发中，假如真会发生的话，你们大概也仍然可以主动创造有利的条件，使你们自己在这一变动中不受或少受损失。

“最主要的是不要陷入一种不顾前后的轻率的安全感中。不要指望革新还不在望；或者指望革新的精神是可以击败的。我们已经看到，有智慧和有觉悟的人的伪善和动摇在多大程度上是为了增加这种安全感。这些人承认看到不少问题，但对于更多的问题则观点混乱，而对于全部问题则不敢正视。但是，还有一个更加明显的危险。不要被那些没有确定原则的人的未加思索的、似乎普遍的叫喊所迷惑。在任何时代中我们都曾发现，声明并不是判断人群的未来行为的肯定标准。不要把希望寄托在你们那人数众多的拥护者、门客和仆从的身上。他们只是一种软弱的依靠。他们是人，不能不关心人类的利益和要求。其中一些人，当着卑鄙的私利还能吸引住他们时，就会拥护你们。但是，一旦你们的事业显出失败的迹象，那么，同样的私利就会把他们置于敌人的旗帜之下。他们就会象晨雾一样地消失。

“能够设想你们不能接受另外一种论点吗？你们想到抗拒最伟大的福利能不内疚吗？你们乐于被公正的同代人看作是仁爱和正义的敌人并且遗臭万年吗？为了卑鄙的私利，为了普遍腐败和舞弊的事业，你们竟而极力窒息真理并扼杀刚刚诞生的人类幸福，你们能够心安理得吗？”但愿这种论点能够使得有觉悟有教养的贵族制度的拥护者有所感受！但愿他们能够被说服在解决这样重大问题上，不再听命于激情和偏见，不再想入非非！我要说，“我们知道真理是会胜利的，即使你们拒绝成为盟友。我们并不惧怕你们的敌意。但是，看到这样一些豪爽的、有天才的和有德行的人，竟而从事制造人类的灾难，我们实在痛心已极。当着多少代之后，人们惊异地敬佩你们光辉的功勋时，人们也会同样惊异地慨叹你们

竟会被偏见所蒙骗，竟会有意放弃你们所能够创造的福利的大部分，放弃千古对你们可能有的爱戴，想到这些我们实在难过。”①

对于拥护平等制度的一般群众，看来应该谈几句话。“如果本书的论据具有任何力量，我们似乎有权从中得出这样的结论，即：真理是不可战胜的。我们不妨就以这个原理当作我们所从事的研究的指针。通过宣传真理而必然在明天会实现的事情，就不要急于试图在今天加以完成。我们不要过分焦虑地等待某些情况的发展，因为真理终将战胜一切并不因某些具体的发展为转移。我们应当千万避免使用暴力，因为强力不是说服，是同正义的事业极端不相称的。我们不应让自己的心胸中存有蔑视、敌意、怨毒和复仇

① 当这一页第三次付印时，我接到伯克逝世的消息。而作者在书写上面几句话时，心中想的正是伯克。在所有的最崇高的天才之中，我认为伯克并不亚于为地球增光的任何一个人；而在关于人类天才的详尽记载中，我找不到几个可以同他并驾齐驱的。在微妙的辨别能力上，在伟大的认识能力上，在明智和深邃的判断上，他是前无古人的。但是，他最独到的优美却在于笔头的生动和中肯，和那无限丰富的想象力，因而能使最乏味的问题引人入胜，又为最有趣的问题增添光彩。但是，他这种想象力却有滥用之处；因此，尽管有鉴赏能力的人不可能不从几乎他那一切直喻和暗喻中得到一时的享受。然而，这些比喻的过分充斥未免在相当程度上减弱了一般效果上的说服力和敏锐性，而这是最好的文章所必需的。凡是公正的人，在回忆伯克时，都不能不承认他对于道德的光明正大的感情，都不能不信服他既是个突出的爱国主义者又是个突出的仁爱为怀的人。然而，他的优点多少沾染着一种暗淡阴沉的气息；而这就使得他一个人兼而有着一定程度的他的岛国故乡的粗鲁性格，和一种文雅气质并能够体会较为柔和的感情，在这方面也是难以找到可以同他匹敌的。但是，他的主要缺点在于他对于值得我们尊重和羡慕的东西有一种错误的估计，因此，本来恰好使得那同他一起生活的贵族低他一等的东西，反而在一定程度上玷污了他的思想。于是，他追求财富而又滥事花费，却不能去培养一种朴素的独立生活；他使自己纠缠在一群无聊政客中成为他们的同党，却不能保持自己的可敬的天才不受歪曲，不能专心为了谋求精神进步和为人类服务。他不幸地留给我们一个值得记住的教训，说明世界上从未见到过的最崇高的才能，腐败的政治制度也有力量使之遭到损害，并使得这种才能不能发挥其真正的功效。

之念。正义的事业乃是人道主义的事业。正义事业的拥护者应该充满对全人类的善意。我们应该热爱这一事业，因为这一事业有助于人类的普遍幸福。我们应该热爱这一事业，因为没有一个活着的人，在事物的自然而平静的发展中，会不至因为更加接近正义而变得更加幸福。阻碍正义事业的最重要的原因，存在于正义事业的拥护者的错误之中。正义的事业本身就应该是宽仁慈爱的化身，而其拥护者却表现严厉、粗暴和生硬的态度。正是这种态度妨碍了探求正义的广大群众予以耐心的对待。平等制度的日益增多的拥护者，现在应该注意排除阻碍自己事业成功的这一障碍。我们只有两项明确的任务，只要我们开始得正确，很难完不成。第一项是不倦地注意运用实现正义的伟大武器——理性。我们应该以最坦率的态度去表达我们的意见。我们应该试图引起别人注意这种意见。在这项工作中，我们不应该气馁。我们应该磨快自己的精神武器；丰富我们的知识；对自己的事业充满崇高的感觉；并且不断地保持冷静沉着，就一定能使我们充分发挥自己的本领。我们的第二项义务就是镇静。”

我们不应该回避读者必然会产生的一个问题。“如果生活条件的平等化的实现，不依靠法律、人为的调整或什么公共机关，而只依靠各个个人的私人信念，那么以什么方式着手实现呢？”在回答这个问题时，没有必要去证明这样一个简单的原理，即：任何共和制度、任何取消等级特权的办法，都一定会导致生活条件的平等化。如果人们继续提高辨别力；在这方面，当着阻滞人们进步的不良政府被取消，人们肯定会特别迅速提高起来；那么，证明等级制度不符合正义的那些论据，也会向他们证明，一个人要求取得别

人所有的而又丝毫不能促进自己福利的东西，这也是不符合正义的。

人们通常错误的认为，“只有因非正义而感受痛苦的下层阶级才会感到这种非正义”；并且由此得出结论说，“只能依靠暴力加以纠正”。但是，为了反驳这一点首先可以指出的是，所有的人都受到痛苦，垄断的富人和匮乏的穷人都是一样。其次，我们在本书的叙述过程中曾经试图指出过①，个人利益不象人们经常想象的那样完全支配着人。更明确的是，如果还可以更明确的话，利己主义者并不单纯受着肉体享乐和利欲心的支配；相反地，尽管形式各有不同，普遍的情欲却是好胜心②。第三，也是主要的，真理的进展乃是最有力量的事业。认为理论在最好的意义上并非同实践有着本质联系的观点是最荒谬的。能够说服我们明确而清楚地加以赞同的原则，必然会影响我们的行为。当着人们习惯于把个人豪华看作是愚蠢的时候，当着别人也同样加以蔑视的时候，人们就不可能象过去那样贪婪地追求个人豪华的手段。

在近代欧洲从野蛮状态向高度文明发展的过程中，我们不难找到趋向于生活条件平等化的迹象。在封建时代，如同现在在印度和世界其他一些地区，人们生下来就有一定身份，而从农民上升到贵族阶级简直是不可能的。除了贵族，就没有富有的人；因为商业，不论是对外贸易或内部交流，都刚刚出现。商业是摧毁这种看来不可摧毁的壁垒的一个手段，同时商业也打破了贵族的偏见，贵族过去曾经一心相信他们的门客扈从者流乃是一种异类。学问是

① 参见第一卷第四篇第十章。

② 参见本篇第一章。

另一个而且是更有力的手段。在教会史的各个时期中，我们都看得到出身最卑贱的人上升到最显要的地位。商业证明，除了披盔带甲的人之外，别人也能发财致富；但是学问证明，出身低微的人是能够超越自己的主人的。这些观点的进步影响可以很容易找到其踪迹。在学问开始展示其力量之后许久，爱好学问的人仍然保留着拍马屁的作风和阿谀奉承的辞令，今天听来谁不惊讶？只是到了最近，人们才了解到，精神上的优越，不必依靠他人的庇护，也能达到自己的目的。在目前，在文明而有学问的人中间，收入虽然不多但是具有伟大才能和坚定向善之心的人，总是受到注意和尊重的；如果自恃有钱就对他傲慢无理，肯定会遭到普遍的非难。边远乡村的居民，由于那里由来已久的积习破除较慢，当他们看到在有觉悟的人士中间，财富对于人们是否受到尊重起不了多大作用时，一定会感到惊讶。

无疑，这些迹象还不充分。在道德方面和政治方面都是一样。进展开始总是缓慢的，因而在大多数情况下，人们往往不易察觉；的确，除了经过较长时间对于事态发展加以观察和比较，也不能充分予以察觉。经过一定的时间间隔以后，情况展示得比较完整了，进展就显得更加快速更加肯定。当着财富就是一切的时候，可以预期人们是会追求财富的，甚至不惜以良心和人格为代价。关于正义的抽象观念表现得还不够具体，还不足以战胜使人眼花缭乱的东西，本身也不能提供眼前的满足。随着贵族和大公司的垄断被消灭，多余物品的价值也会下降。随着共和主义取得进展，对人的评价将以人的本身的价值为准，而不会以他们偶然所有的身外之物为准。

我们不妨想一想这种见解的演变所产生的逐步后果。最早的后果之一将是公平交易；因此，比较少数的人将会积累财富，其积累程度也不会太大。人们将不象现在这样甘心利用别人的不幸为自己占便宜。他们考虑的将不是去掠夺多少，而是自己合理的需要是多少。雇佣工人的商人兼作坊主人，将乐于对工人的劳动付予较为充分的工资；而目前他们正是靠着偶然持有的资本来剥削这种劳动的。雇主一方的慷慨，将在手工工人思想上完成政治正义的观念也许已经启发过的西东。手工工人将不再把自己收入的多余部分滥花滥用，而滥花滥用正是在目前使他听从主人摆布的主要原因之一。他们将摆脱由于受奴役而产生的没有主见以及失望的枷锁，并且将要看到自己取得独立和舒适的可能性未必比其他社会成员要少一些。这是通向更大进步的一个明显步骤，到了那时，消费者需要付出的全部代价都将为工人所取得，而并不需要什么资本所有者，这种人，工人们将会发现，正是靠着掠夺他们才养肥了的游手好闲一无用处的垄断者。

导致公平交易的同样思想感情，也会导致公平分配。不愿意靠着掠夺买主或工人而致富的商人，也会拒绝依靠不向需要的人无偿提供他们所需要的东西去发财致富，因为后者也是同样非正义的。在前一种情况养成的满足于薄利的习惯，是同满足于微少的积累的习惯密切联系的。不渴望增加积累的人，也不会不肯通过行善舍财来防止积累的增加。对于脑满肠肥不学无术的人，发财曾经一时成为几乎唯一追求的目标。今后，将会有不同的旨趣去分散人们的注意：热爱自由、热爱平等、钻研艺术和渴求知识等。这些旨趣也不会象现在这样属于少数的人，而会逐渐地普及到全

体。热爱自由显然会导致一种团结的感情，以及关心别人事务的心愿。普遍讨论真理将会引起普遍的进步；而人们也就会日益接近指导他们去按照事务的真实价值评价一切事物的观点。此外，我们所说的进步是社会性的，而不是个人的。这种进步是全体的进步。每一个人都会发现自己的正义感和正直感，别人也有同感。背叛变节的行为将显著地不可能发生，因为这种行为不仅会引起自疚，也会被一切目击者所一致谴责。

从这些考虑中，也许有人会提出一种反对意见。“如果进步的过程必然会不知不觉地导致平等，那么又有什么必要把平等作为一项具体的目标要人们来考虑呢？”回答这一反对意见是很容易的。这里所说的进步，指的是认识真理。但是我们的认识将是非常不全面的，如果认识中并不包括普遍正义这一重大的部分的话。一切真理都是有用的；难道这一真理，难道一切道德原则中也许是最根本的这一原则，反而是无用的吗？不论思想不可抗拒地向着什么目标前进，我们对于这一目标有个清楚的看法总归不是不重要的。目标清楚，进步就会加速。道德原则中有一条是人所共知的：“要求自己完善的人，虽然他必然达不到他的目标，但总会比甘于追求并不完善的目标的人取得更加迅速的进步。”如果我们把平等的观点当作我们的伟大目标之一，那么在达到目标之前就可以获得的利益也是明显的。这样一种观点在现在就会有力地促使我们成为无私的人。这种观点将会教导我们轻视贸易投机、商业繁荣以及营利思想。这种观点将会使我们正确认识人的能力，以及怎样才是人的完善地步；并且将使我们把自己的抱负和活动集中到最值得的目标上。精神成就将达不到任何伟大和光辉的地步，

不论精神的本质怎样推动我们向前，除非我们能感到接近这种地步的某种先兆；我们有理由相信，这种先兆越早出现，这种先兆越是清楚，事态的发展也将越是顺利。

第 三 卷

补 遗

第一篇　第一章①

引　言

课题的提出。——无所谓的理论——消极服从的理论——关于自由的理论。——关于自由的理论的引伸。

研究政治制度，首先遇到的是关于我们选作研究目标的课题的重要性。所有的人都会承认：人文科学最应该促进的乃是人类的幸福，而精神上和道德上的幸福和快乐要比不可靠的暂时的幸福和快乐可取得多。可以提出作为达到这一目标的方法是多种多样的，如果我们可以证明，一种健全的政治制度是促进个人福利的最强有力的工具，或者从另一方面可以证明一个不良而腐败的政府是人类进步的最可怕的敌人，那么显然政治就是人类应该研究的最为重要的课题。

人们在这方面的见解是有分歧的。有一批人断言：那些归之于不同政权形式的不同程度的优点，与其说是真实的，不如说是虚构的；他们认为，在监督指导的重要目的上任何政权也不会一败涂地；他们还说，一个诚实而勤劳的个人忙于这些同他本身职业毫无关系的事情既不是他的责任，也不是明智的。第二种人采取同样

① 补遗部分的篇章编号，均按原有篇章的编号。

的原则，然而得出了不同的结论。他们相信一切政权的功过大致都是相同的，却认为无政府状态是值得引起不安的唯一的一种政治祸害，因而一直不分皂白地竭力反对一切革新。当然，这两种人都不愿意承认政治科学和政治实践比其他一切都更加重要。

但是，拥护所谓政治自由的人却总是很多的。他们主要把这种自由归纳为两项：我们的人身的自由和我们的财产不受侵犯的自由。他们感到：只有公正无私地实施一般法律并且给予人民大众足以保证永久这样实施下去的某种权力，才能实现这些目标。他们呼吁社会成员之间应该平等，不过在这种平等的程度上，他们的要求大小有所不同；他们还认为巨大的赋税以及国王和贵族集团的各种特权侵犯了或者危害了这种平等。

可是，他们在要求的目的上虽然这样广泛，但是，他们似乎和上述两种人同样地认为政治只是次要的，对于促进道德进步关系不大。促使他们努力的因素，是对于正义的敏感和对于压迫的蔑视，而不是对于社会制度中不同部分的密切关系有所认识，不论这关系到个人交往还是关系到国家和民族间所应遵守的原则和惯例。①

然而，我们也许应该研究一下，政治学是不是具有比任何这些理论家们想象的更为重大一些的价值。我们不妨问一问：政权可能造成的影响是不是比想要产生的影响更大。例如，有诱惑才有罪恶。难道贤良的政权不很容易消除诱惑，而不良的政权却很容

① 这一番话适用于一般研究政治的英国学者，从西德尼和洛克到《论人权》的作者（指托马斯·潘恩——译者）。关于这一观点，卢梭和爱尔维修都曾经明确地给予更为广泛的论述。

易增加诱惑么？有错误也才有罪恶。难道贤良的政权不会由于对好学的人取消一切限制而加速真理的发现和确立，不良的政权，则会由于维护错误而延迟真理的发现和确立么？我们不妨从这个角度来研究这个课题。如果我们可以证明政治学是这样无限重要的话，那么拥护自由的人将会更受欢迎，而热爱自由的人也会以更大的热情来研究自由的原则。

第一篇　第四章

（本章在 1796 年版中为第一篇第五章所代替）

道德进步的三个主要原因的研究

一、著述

著述的益处。——实例。——著述的根本性质。——其缺点。

二、教育

教育的益处。——教育软弱无力的各种原因。

三、政治正义

政治制度的益处。——其影响的普遍性——用社会的错误加以证明。——罪恶起源。

人类思想向一种完美境界的发展，要靠三个主要原因：著述即

通过书面或者口头讨论作为媒介来传播知识；教育，即在早期对于并无先入之见的人灌输正确原则的作法；政治正义，即在社会实践中采用某种道德或真理的原则。我们不妨对这些原因的每一项做一番即时的考察。

一、著述

很少有什么手段能够比著述更有力量，同时从发展上看更加有效。我们现在不必去探讨这种现象的原因，事实上十分明显，人类思想遭到了偏见和错误的严重影响。对于同一个问题，不同国家、不同阶级的人之间流行的各种看法，简直难以胜数；可是在这一切看法中，只能有一种是正确的。而著述看来是根除这些偏见和错误的有效方法。

著述使整个思想界对于宇宙体系的伟大原则有了一致的看法，并且在这个问题上根除了浪漫的梦想和迷信的教条。著述也揭示了人类思想的性质，象牛顿在物质问题上那样，洛克和其他人确立一些关于人的原理，并且一般被承认是不容置疑的。讨论已经以相当的明晰性肯定了自由优于奴役，而那些赞成专制主义的投机思想家如梅因韦林、西布索普和菲尔默之流差不多已经绝迹。地方偏见在贸易问题上曾经造成不可胜数的特权和禁令；而理论则已几乎肯定：完全的自由对于贸易的繁荣是最为有利的。如果在许多情形下，核对证据还不能使人产生普遍一致的信念，可是我们必须考虑到，核对证据在产生无可辩驳的理由上并没有失败；如果谬误没有得到政权的威力的保护和推行，其寿命一定会短得多。

如果真理的确存在，就一定会由于不同思想间的冲突而显露

出来。智力的不倦的活动有时会产生偏见和错误；但是这些偏见和错误只会是朝生暮死的，而不时出现的真理，则象茁壮的松柏一样，经得起严寒的考验。思想家以自己的推理同别人相比较，其论点的不足之处就会被发现，其匆忙采取的主张也会被推翻，而在他思想没有受到有害的影响下所做出的判断也一定会被证实。这种讨论所需要的只是不受限制的思考和相当充分的不同的各种理论体系和见解。如果我们只是争论怎样才能把一件本身是错误的事情做得最好，我们自然不会有多大进展；但是，当我们一旦相信，没有什么事物是神圣到不能用研究这块试金石来进行检验时，科学就会以迅速的步伐前进。那些看到研究领域是茫无边际的人，尤其是那些人，他们想到人类思想上存在着无数错误并且是见异思迁的，往往认为这种研究工作是既无益而又没有止境的。但是如果真理终究是实际存在的，情形就不可能是这样。各种错误在其占上风的整个期间将会彼此冲突；那些在若干年代中未曾被人怀疑过的偏见，终会有一天被人发现；可是，如果我们在任何一种科学中发现了哪怕是一项孤立的真理，那也是推翻不了的。

这些就是我们可以引用来支持著述的论点。但是即使我们承认这些论点的全部力量，同时假定真理象是个无所不能的技师，一定能够支配人类思想，但是我们仍旧不能因此得出充分的结论说：仅仅依靠著述就足以达到人类进步的全部目标。著述，特别是那种可以靠它来推翻偏见和使思想更趋坚定的著述，只是供少数人享受而存在的。群众，至少在人类社会的目前形态下，是不能从中得到启发的。为此一般的政治制度必须变得有利于群众；使一切个人都有闲暇来进行推理和思考；并且不应有任何以谬误为基础

的公共机构存在来阻碍他们的进步。这种社会形态如果在真理普遍得到传播之前出现不了，至少也会随着真理普遍得到传播之后立即出现。

但是，我们如果把这种社会形态说成是最终的结果，那我们就显然会造成错误的信念。真理的发现是一个范围非常广泛的活动，我们几乎是无法为它规定出界限的。现在看来标志着人类智力极限的巨大界线，当我们越来越接近时，就会象从湖上升起的薄雾一样越来越后退。一定数量的真理就将足以推翻暴政和被篡夺的权力；而这种推翻，反过来又将有助于我们去发现真理。同时，我们又很难确定，在政治改革以前必须事先发现的真理的确切数量。政治上的正义越在我们研究中占居主要地位，偏私和非正义的时期就越会缩短。如果一个民族中的最重大的一部分（或者由于人数多或者由于影响大）都认识到其现行国家制度是显然荒谬的，整个民族也就会很快地乐意于冷静地通过一致同意的方式撤销这些制度。

二、教育

但是，如果著述离开了稳定的政治制度和纪律看来就不足以改造人类，那么，我们也许会认为一般所谓教育是补救著述之不足的一种最有效手段。教育可能具有这样一个有利的条件，可以利用人类思想的本来面貌——就象一片还没有生长莠草的待耕地；一般的并且合理的见解都认为：在还没有受偏见影响的人身上培植正确而善良的性格，比起根除已经成为我们所固有的一部分的那些错误要容易得多。如果错误和不良的教育，象我们所看到的

那样，是我们一切堕落的根源，那么不包含这种错误的教育显然应该是最自然的代替之物，并且一定会使受教育者善良而纯洁。

我现在设想一个学生，他既不受残暴性格的驱使，也没有轻浮任性的习气。他从来没有被允许满足过无厌的要求，因此他也就不大会成为一个浮躁、无恒、异想天开的或者非正义的人。他习惯于持有平等和独立自主的想法，所以也就不会是一个受欲念支配、傲慢而盛气凌人的人。他经常看到的是有节制的行动和合理的念头，他也就不会为成见所蒙蔽，不易对事务做出错误的估计，因而对于财富、豪华和奢侈的享受也就不会有过度的欲望。德行在他看来总是令人神往的，是在各种崇高的事业中取得成就的最可靠的手段，在失望中总是有效的慰藉，而其他一切的成就比起德行来都是望尘莫及的。

我们不能怀疑，这种教育一定会有很大的效果。在实际社会中学生所将看到的景象，和他的先入的德行观念可能使他期待要看到的，很不相同。我们姑且承认，人的思想是可以锻炼得不受现实榜样的影响和奢侈的诱惑。但是，我们仍然可以对于教育究竟是否充分表示合理的怀疑。我们可能找到多少这样的情况，使得一种如此开明、如此坚定、如此热诚的教育计划能够付之实施，并产生这样非常的效果呢？要把学生提高到不受人类错误影响的教育者，本人又必须是在什么地方受教育的呢？如果社会教导我们无条件地崇敬出身、财富和偶然的显贵，他也难以免掉这种崇敬之心。如果社会上充满了阴谋、敌意和私心，他也不会完全忘我。如果谬误对于一般人类已经成为一种制度，为慎重的人所推崇、为官

长所授意、为道德家所支持①，并且以无数种方式付诸实践，那么个人就不会永远具有敢于保持真诚的纯朴和敢于坚持真理的勇气。如果偏见代替了知识的地位，神秘和欺诈笼罩了法律、宗教、哲学和政治，那么他也不会懂得真理，所以也就不能传授真理；他既不会有判断的标准，所以也就不能把它提供给别人。再者，如果真能找得到这样一个有力量、有修养、出类拔萃的人，那么他就应该教育整个社会，谁又会同意把他用来培育孩子的思想而亵渎他呢？

教育在一般人所理解的意义上，从某种观点来看，虽然是一种具有无限力量的手段，但是在改造人类这一崇高事业上却是极端无力的。教育任务的完成往往是软弱无力、细微末节的。发明家在自己的机器中和哲学家在研究宇宙体系中所要追求的伟大原则，是一些可以从几个简单的数据中产生无数结果的原则。而我

---

① 下面这一段是引用苏格兰王国的法官之一、已故凯姆斯勋爵的话：

"近来，在海关的宣誓已毫无意义。并不是因为社会变得更邪恶了，而是没有人对宣誓给予任何重视。法国葡萄酒在苏格兰和在英格兰的关税是一样的。但是因为我们付不起那么高的关税，所以私下允许法国葡萄酒付西班牙葡萄酒的关税就被认为比严格执行法律对于税收更为有利。但是，我们必须宣誓说，我们所运入的是西班牙的葡萄酒，才能使我们有权采用西班牙关税的较轻负担。这样的宣誓最初是严重的犯罪行为，因为这样就是直接对公众的欺骗；但是现在既然要求这种宣誓已成具文，宣誓一方和接受宣誓一方对它都没有任何信念，宣誓也就变得同说客气话差不多：先生，我是您的朋友，或者是您的忠实的仆人。"——见《漫谈教育》附录第362页，1781年爱丁堡版。

现在我面前正放着一部大主教助理佩利著作的第七版，这部著作曾被用作剑桥大学的教科书。他在这部著作中写道：

"有些谬误并非谎言；亦即并非犯罪行为；例如：仆人否认主人在家，犯人不承认有罪，律师断言当事人的案子有理，或断言他相信当事人的案子有理。在这类情况下并没有破坏信任，因为原本就没有人有什么信任。"见《道德和政治哲学原理》第三卷第一篇第十五章，1790年伦敦版。

所说的教育却同这个相反。教育使用巨大的联合力量和一系列无穷尽的动因，只为了塑造出一个单一的典型。没有一种工作，除非它本身的性质是不切实际的，可以轻易地被认为比纠正普遍的错误和把青年人的思想武装起来使之不受一般习俗的沾染更加困难的了。提出把这个当作目标的最坚强的人，也不大会承担造就超过一个学生的任务，或者最多是极少数学生的任务。从什么地方可以找到补救这一根本不利条件的对策呢？只有政治正义，那是一种无所不包的计划，可以直接用来消除反作用和沾染，把成万的人掌握在手里，使教育者和学生在同一个学校里受到教育。

三、政治正义

我们如果从最广泛的观点来观察社会，既估计到经常限制人类思想发展的那些错误制度，同时又估计到涉及公共和个人利益那些有根有据的见解，(这些见解也许只需稍加说明即可得到普遍接受)我们就会最明白地看到政治正义的用处。

不论从什么角度来考虑政治正义，我们都不免首先会看到，政治制度正是在教育的效力达不到的那一点上，也就是在作用的范围上，特别强而有力。政治制度会以某种方式影响我们的行为，这一点是难以争辩的。专制的政权会使人柔顺，而自由的政权会使人坚决和有独立精神，这也是十分明显的。任何在社会中付诸实践的原则所可能产生的一切影响，其影响的规模总是很广阔的。这种原则在整个社会或在社会的相当大的一部分人中产生一种相同的成见。这种原则所提示的动机和产生的刺激都是起作用的，因为这些动机和刺激适合于在人们思想上发生影响，所以必然要影

响所有同样作为这些动机和刺激的对象的人。如果其结果是产生德行,德行就不再是一种需要人们所不断加以注意和争论的事情。德行将不是，而且看来也不是为了无私的考虑而对我们个人利益所作的一种牺牲。德行将使过去是正直行为的最凶恶的敌人成为支持和保障正直行为的盟友。

肯定政治制度的效力的另一个理由，产生于一种不完善的社会制度所造成的某些谬误原则,其影响也是很广泛的。迷信,过分害怕羞辱和错误估计利益，总是具有最广泛的后果的错误。中世纪表现出的迷信的那些影响，诸如逐出教会和禁止举行宗教仪式的可怕和最伟大的君主在教皇脚下的屈辱，在今天看来是多么难以想象!因为表示清白,印度斯坦的婆罗门寡妇在丈夫的火葬堆上自焚，还有比这个同欧洲生活方式更不相容的么?错误的观念使重商的国家中成千上万的人把欺骗、虚伪和诡诈当作最正确的手段,还有比这个更可怕的不道德的行为吗?但是,不论这些错误多么强烈,真理的统治一旦建立起来,就会更加无可比拟地强大。为羞耻、迷信和欺骗所驱使的人，将不断处于一种内心斗争的状况，由于一种不由自主的谴责,而不满意于自认为最应该采取的行为。没有人能够和真理这样疏远，以至在自己堕落的时候对于较为正确的原则竟而不作不断的反顾。没有一种社会制度能够错误得这样彻底,以至使我们不再时常产生德行、自由和正义的念头。但是真理在各个方面的表现上都是和谐一致的。

想到这一情况,使我不禁要补充一项结论性的看法:如果政府不给予支持，我们完全有理由怀疑错误是否竟而能够令人可怕或者长期存在。人类思想是可以认识观念和观念间的一致和差异

的。思想的真正素质及其最恰当的任务就在于正确地辨别这些东西。错误的确会暂时从我们的片面认识中产生；但是，由于我们的认识是不断改变、不断趋于更加肯定更加正确的，我们的错误就一定会是暂时的，而我们的判断也一定会时刻更加接近真理。化体①学说，认为人们吃面包时实际是在吃肉，喝葡萄酒时实际是在喝人血，如果世俗政权不加支持，这种信念是不会维持得这样久远的。人们也不会这样长久地相信：由红衣主教们组成的选举教皇的秘密会议密谋选举出来的一个老年人，竟会从他当选的一瞬间开始，变成了一个纯洁无瑕、完美无缺的人②，如果没有税收、赠与和宫廷等来维系这种信念的话。一种政权制度，如果不去支持狂热和伪善的想法，不久就会使它的臣民习惯于正确地思考有道德价值的和重要意义的问题。一个国家，如果不去强迫人们举行矛盾的和不切实际的宣誓、从而不断刺激它的国民从事隐瞒和伪证，一定不久就会以行为坦率和诚实著称。在一个国家中，如果受尊重和受信任的职位不再根据派系私惠和利益来分配，奴性和欺骗一定也就不会长期存在。

这一番话使我们想到对于一种明显的反对意见可以作出的正确反驳，这个意见如不反驳就可能被提出来反对这些原则看来将导出的结论。人们可能说：一个错误的政权永远不敢对道德罪恶的存在提供一个适当的解决办法，因为政权本身就是人类智力的

① 基督教在领圣餐时认为吃的包面是基督的肉，喝的葡萄酒是他的血；这就是化体学说。——译者

② 这是指天主教中对教皇的看法；他们认为教皇完美无缺，到了1870年，这种看法成了一项教义。——译者

产物，因此，如果政权是邪恶的，其邪恶的性质一定是从某些过去存在的错误中产生的。

这一反对意见中所提出的假定无疑是正确的。一切罪恶都不过是付之于实践并成为我们行为准则的某种错误。但是错误总是会促使其本身暴露的。罪恶的行为不久就会被发现为包含着有害的后果。所以，非正义由于其本身的性质就不会长久存在。不过政权“控制着社会的动力，阻碍着社会的运动”①。政权使我们的错误具有实质的内容和永久的性质。政权颠倒了思想的真正倾向，在追求完善的境界上，不容许我们向前看，却教导我们向后看；在追求公共福利上，不是促使我们进行革新和改进，却促使我们怯懦地尊敬祖先的决定，好象人类思想本质总是趋向于堕落而不是趋向于进步的。

第二篇 第一章

引 言

研究的性质——研究的方式。——社会和政权的区别。

洛克先生在他的那部著名的《政府论》中，一开始就反驳罗伯特·菲尔默爵士的家长政治的理论；这样奠定基础以后，接着就发表意见说：“一个人，如果不愿意提出恰当的理由，认为世界上一切政权都是强力和暴力的产物，认为人类共同生活在一起所依据的

① 参见洛根：《历史哲学》第69页。

法则，只是野兽的法则，他就必然会找到政权的另外一种起因，政治权力的另外一种起源。① 据此，洛克的论述中的一大部分都是用来对于人类早期可能有的历史进行抽象的探讨，并且得出结论说：除了原始契约以外，一切合法政权都是不能建立在任何其他基础之上的。

尽管这位伟人是拥护人类自由和福利的人，在寻求真理上是无畏而明察的，我们却不能不怀疑他在开始迈出研究的第一步时就犯了一个疏漏的错误。

据以探讨社会和政权起源的方法有二。我们或者做历史方面的考查，那就是研究它们是以什么方式或者应该以什么方式开始的，就象洛克先生所做的那样；我们或者可以做哲理方面的考查，那就是研究它们所依据的道德原则。第一种方法不是没有用处的，但是第二种方法却是更为高级的，更加具有根本重要性的。前者是形式问题；后者是实质问题。只要我们永远有把握使社会的原则受到真理和正义的支配，那么从实际上考虑，任何社会形态是由什么来源产生的，而其原则又是用什么方式得到批准的，其实是无关紧要的。

我们在开始讨论这个问题以前，还必须仔细地把社会和政权区别开。人们最初是为了互相帮助而联合起来的。他们并没有预见到必须有任何强制来约束社会中各个成员彼此之间以及他们对于整体之间的行为。这种强制的必要是从少数人的错误和邪恶中产生的。一位敏锐的作家曾经特别恰当地表达过这一看法。他写

① 参见洛克：《政府论》第二卷第一章第一节。

道，社会和政权本身“不但不是一回事，而且有不同的起源。社会是由于我们的欲望所产生的，而政权是由于我们的邪恶所产生的。社会的各种形态都是一个福音，而政权即使处于最好的情况下也只是一件不可避免的弊端”①。

第二篇 第三章

本章几乎全部重写，成为1796年版的第二篇第四章。

论 义 务

一个难题。——绝对道德和实际道德。——这种区别的不恰当。——所谓实际道德的普遍性——以抢劫为例——以宗教的狂热为例。——一件行动的性质同从事这件行动时的心愿有所区别——更进一步的难题。——义务这一名词的含义。——应用。——推论。

关于上一章的主题有一个相当大的难题，这个难题产生于可能存在于抽象的正义和我所理解的正义之间的差异。在我从事一项行为时，如果其本身是错误的，但是根据我所能理解到的一切判断材料来看，却又似乎是正确的，那么，我的行为是符合道德的呢，

① 参见《常识》第1页。

还是不符合道德的呢？

在这方面，某些道学家提出了绝对道德和实际道德之间的区别的问题。他们说："有一种道德是从事物的本质中产生的，是不可改变的；而另一种道德是从我的认识能力所及的观点中产生的。因此，例如，假定我应该崇拜耶稣基督，但是我是在穆罕默德的宗教中教养大的，只要在我看来这个宗教的验证是充分的，我就应当坚信这个宗教。又如我被选进一个陪审团，审判一个被控杀人的人，而他实际又是无辜的。从理论上说，我应当宣布他无罪释放。但是我并不清楚他是无辜的，而拿出来的都是推定他有罪的最有力的证据。在这种情况下，我既无法证明他无罪；而从一切人类利益着想，我又不得不以推定为根据；那我也就应当判他有罪。"

但是人们可以怀疑：以这种随意和不能肯定的方式使用抽象科学的说法是不是有可能达到任何良好的结果。如果有任何东西是可以固定不变的，道德就是这样的；诱使我们对一种永久不可改变的错误行为给予正直义务和道德等美名，那一定是由于某种奇怪的误解。

这些道学家也并未完全认识到承认这种区别的深远后果。一个人在为自己所愿意做的事情制造借口上，是巧妙得令人难以相信的。纯粹的不折不扣的伪善是少有的。我们对生活当中的一切行动都会在一采取的时候，就准备好了辩解的理由，除非我们出于单纯的懒惰和漠不关心而没有这样做。我们竭力对别人所做出的辩解当中，往往对我们自己也具有相当的说服力。所以这里所树立的区别就几乎会证明一切人的一切行动都足以取得道德的美名。

大概每一个人都能记得自己曾经对于人类社会中不合理的财产分配暗自感到怀疑，并且曾经有意想把自己愿占有的东西拿来使用的时刻。大概人们在犯抢劫罪时通常都是处于某种这一类影响之下的。他们自以为这项财产对于原来的所有者没有多大用处，而在他们手里却有不可估计的优越性。他们由此相信应该转移过来。至于他们并不是一贯持有这种想法，教育的影响会很快地重新在他们思想中起作用，而他们在不顺利时就会很快地承认自己的行为是邪恶的，这一切都没有什么关系。这都不能否定他们作的是当时他们认为是正确的事情。

但是，还有另外一种考虑，对于我们目前的问题更有决定意义。最坏的行动，最违反抽象的正义和功利原则的行动，通常是根据最善良的动机做出来的。克莱芒、拉维雅克、达米安斯和杰勒德①等人心中全都充满了对于人类的永恒幸福的关切。他们为这类目标牺牲了自己的安逸生活，愉快地面对了酷刑和死亡。帮助点燃史密斯菲尔德的火焰和运用圣巴塞洛缪的匕首的也许正是一种好善之心。火药叛国案②的谋划者一般都是以自己生活的圣洁和作风的严肃著称的。这些人的好善心和正直感中的确可能搀杂有某些好大喜功的观点和某些怨恨憎恶的感情。可能没有任何错误的行动是完全出于纯洁的观点而干出来的。但是他们对于自己进行的欺骗却可能是完全彻底的。无论如何，他们对于问题的见解并不能改变行动的真实性质。

① 这些人都是同宗教迫害有关的人物。——译者

② 火药叛国案是指1605年11月5日发动的阴谋炸毁英国上下两院和炸死英王詹姆斯一世的案件。——译者

问题的真正解决在于看到：采取行动时的心愿是一件事，而行动本身是另外一件事。正确的行动可能出于错误的心愿；在这种情况下，我们嘉许行动，但要谴责行为者。错误的行动可能出于正确的心愿；在这种情况下，我们谴责行动，但要嘉许行为者。如果支配一个人的心愿一贯具有为人类谋福利的主旨，这个人是不会得不到我们敬重的，不论他在行动上可能是多么错误的。

但是在这种情况下，我们对于一个人的义务应该有什么看法呢？我们姑且假定：加尔文① 明确而诚恳地认为他应该烧死塞维特斯②。他是不是应该烧死他呢？"如果烧死他，他就干了一件性质十分可恶的事情；如果不干，他的行动又违背根据他对于道德责任问题的了解所作的最公正的判断。"但是如果说他在任何意义上有义务烧死塞维特斯，那当然是荒谬的。人们最多只能承认加尔文居心是合乎道德的，但是，在他所处的情况下，由于不可战胜的必然，那种心愿却产生了一件大可惋惜的行动。

那么，我们能否说，不懂得容忍原则的加尔文，有义务根据一种他不懂得的真理去行事吗？假定有一个人，因谋杀罪下星期将在约克城受审，而我的作证可以证明他无罪。我们能否说，虽然我对此事毫无所知，而我却有义务到约克城去吗？根据同样的原则，岂不是也可以断言：因为半小时之内就要开审，我就有义务在半小时内从伦敦赶到约克城去吗？这两件事情是同样不可能的。根据

① 加尔文是一个宗教的狂热主义者，同1553年日内瓦烧死塞维特斯有直接关系。——译者

② 塞维特斯（1511—1553），是西班牙的外科医生和神学家，1553年在日内瓦被焚而死。他被处死的主要原因是在他的神学著作中提倡了反对三位一体的学说，他在1553年10月27日成为宗教迫害的牺牲者。——译者

同样的原则，岂不是也可以断言：我有义务成为一个毫无缺点、无所不知和无所不能的人了吗？

义务这个名词的应用，似乎应该在于描述一个人能够最好地为公共福利服务的那种方式。这种义务的范围受着这个人能力大小的限制。然而关于能力的观念是随着我们对于能力所属的人的看法的不同而有所不同的。如果你只是把我看作一个人，我所能做的是一回事；作为一个身有残疾、智力低下、具有迷信偏见诸如此类问题的人，那我所能做的就是另一回事。在有这些缺陷的情况下，指望于我的就不能同如果我没有这些缺陷时一个样。如果这是义务的正确定义，那么在任何情形下，认为一件有损于公共福利的行动可以放在义务的行列中，那就是荒谬的了。

现在把我们这些看法应用到刚才所谈的例子上。对于无所知的事物就完全谈不到有能力。因为我不知道约克城有这么一件诉讼案，我就不可能为受到与之有关的任何考虑的影响。但是如果说我不熟悉的道理我就有义务加以忽视，那也是谬论。如果你断言："加尔文对于容忍的原则无所知，并且没有适当的机会去学习这些原则，"结论应该是加尔文在烧死塞维特斯时，他并没有违背自己的义务，但是并不能说，他有义务烧死他。根据这里提出的假定，义务是谈不到的。加尔文不熟悉正义的原则，所以不能加以实践。任何人的义务都不能超出他的能力；但是另一方面，非正义的行为无论如何也不能具有义务的性质。

从对于这个问题的这种看法中产生出的某些结论，可以适当谈一谈。最常见的莫过于个人或者集体断言自己是根据自己最公正的判断而行动的，他们履行了自己的义务，所以即使他们的行为

证明是错误的，却仍然是合乎道德的。这显然是一种错误。一件行动可以是根据世界上最善良的心愿做出来的，却可能丝毫不具有道德的性质。实际上，道德中最不可缺少的组成部分在于我们不断寻求关于功利和公理问题的更为正确的认识。谁在这些方面最为无知，他犯的错误也就正是由于他缺少慈悲心肠和对人的热情。

其次，由于绝对道德可能超乎一个人的能力范围以外，在这种情况下，我们就应当特别强调善心，而这并不是象绝对道德那样难以捉摸的。善心是极其重要的，因为在大多数情形下善心会产生善行；因为善心，视其合乎道德的程度大小总会在不同程度上增加我们的辨识力和提高我们的理解力；因为如果得到普遍传播，善心就会导致伟大的结果，产生善行，产生有理性的动物的最纯洁和最美妙的幸福。而善心则主要是每一个人不受限制地运用个人的判断力严格遵照自己良心的支配的结果。

第二篇 第五章

本章除两段之外，全部都重写过，作为1796年版的第二篇第五章。

论人权

问题的提出。——社会的基础。——对立的权利是不可能的。——从这些前提产生的结论。——斟酌行事的考虑。——国王的权

利。——权利学说的不道德的后果。——集体的权利。——反对意见：1.互助权。——说明。——权利一词的起源。——2.个人判断权和出版权。——说明。——对于集体的职能加以这种限制的理由：1.强制企图无效。——2.它的有害倾向——结论。

再没有比人权这一课题曾经被人更为热心而孜孜不倦地予以讨论了。人究竟有权还是无权呢？关于这个问题，双方都可以有不少可说而且言之成理，而其结果，持否定意见的理论家似乎表达得更为确切。对于真理的事业所加的损害，莫过于其拥护者为之辩护时有时采取的那种草率而大意的态度；在这个问题上如果拥护者一方代表更多的真理，而其对手在表达自己的方式上却更适合于理性和事物的本性，我们只得承认特别不幸。在问题由于含混地使用名词而变得极端不明确的地方，我们至少应该通过对于政治社会的首要原则加以耐心和认真的研究来试一试，看这个问题可以不可以从同双方观点都有很大差别的角度来加以考察。

如我们已经讲过的，政治社会是以道德和正义的原则为基础的。有智力的动物联合起来并互相交往，不可能没有某种符合他们本性和相互关系的行为方式，并立即成为有关各方所应尽的义务。人们如果没有想到由于联合起来他们会互相促进彼此的利益和幸福，他们就永远不会联合起来。这乃是他们交往的实际目的和真正基础；这一目的所能达到的程度，也就是社会实现其所以建立的目的的程度。

要在这个课题上达到一种足以得出结论的推理方式，只需要再提出一项先决条件。无论权利这个词含有什么意义（因为马上

就可以看到：这个词的含义一向都不是明确的)，既不能有树立的权利，也不能有彼此敌对的权利和义务。一个人的权利不能同另一个人的权利相冲突或者对它有所损害；因为这样就不但不能使这个课题成为真理和道德的一个重要组成部分，象拥护人权的人当然会理解的那样，而且会使它成为莫明其妙和自相矛盾的一堆不可理解的东西。如果一个人有自由权，另一个人就不能有使他成为奴隶的权利；如果一个人有惩罚我的权利，我就不能有逃避这种惩罚的权利；如果别人有权得到我所持有的一笔钱，我就不能有权把这笔钱留在我的口袋里。——我无权取消我的义务要求于我的事，这一点是同样无可争论的。

由此可见，人是无权的。在这一课题上使用时，权利一词一直都指的是斟酌行事的意思；也就是说：或者做或者不做某一件事的充分而完全的权力，并且不因此而受到另外一个人的批评或者责难；换句话说，也就是不致使他在任何程度上蒙受缺德或犯罪之名。就是在这个意义上，我肯定人是无权的，毫无斟酌行事的权力。

人们常说："一个人有权处理自己的财产，有权使用自己的时间，有权不受限制地选择自己的职业或者爱好。"但是在能够证明他没有在这些方面对他有所规定有所限制的义务以前，我们永远不能合理地作出他有这些权利的论断。否则，别人用匕首或毒药来终结我生命的权利，就同他拒绝给我使我得以免于饿死的金钱帮助的权利，或者拒绝给我使我不致在知识成就上或者道德修养上遭受实质损失的帮助的权利等都是同样的了。否则，别人烧毁我的房屋或者在拷问台上对我的儿女施加毒刑来取乐的权利，也

同他毫不考虑自己的同类，而把自己关在地窖中，并且“埋没自己的才能”的权利等都是同样的了。

如果人们有权，有斟酌行事之权，那一定只限于一些完全无关紧要的事情，例如，我是坐在炉火的右边还是左边，是今天还是明天吃牛肉等等。甚至于这一类的权利也比我们所往往想象的少得多，因为在能够完全确定这些权利以前，必须证明我在选择这个或那个的时候，不可能以任何方式对于自己或社会上其他的人有什么好处或坏处。的确这些一定是很值得争取的权利，它们的实质本身就在于绝对毫无价值和毫无用处。

事实上，在一个细心的研究家的眼里，没有任何事情能够比这个再奇怪的了，那就是人和权利这两种绝不相容的概念竟而被人联系在一起。这两个概念一定会互相排斥和无法并存，这一点是肯定的。我们把权利加之于人类之前，我们必须把他当做具有智力，能够辨别事物的区别和趋向的动物。但是，具有智力，能够辨别事物的区别和趋向的动物，当然也就成为有道德的，并且有他应尽的义务；正象我们已经证明了的，义务和权利是彼此绝对不相容的。

自由的热诚拥护者曾经断言说，“君主和行政长官是无权的”；没有什么主张能比这个更加无可争论的了。在他们的一生中，每一种处境都产生相应的义务。委托给他们的任何权力都应该纯粹为公共福利而加以行使。奇怪的是：采用这项原则的人，没有更进一步看到同样的限制也适用于臣属和公民。

这种语言上的谬误同它那不符合道德的主旨是同样不明显的。由于这种不确切地不恰当地使用了权利一词，所以一个守财

奴才会毫无止境地积累那些如果流通起来就会有助于千百万人的福利的东西；一个奢侈的人才会尽情欢乐，并坐视周围的许多家庭嗷嗷待哺；他们永远忘不了谈论自己的权利，并且为了免于内咎而提醒我们："他们的财富是公平合理地取得的，他们不欠债，因此别人无权过问他们个人怎样处理自己所有的东西。"人类的大多数意识到他们需要这样一种辩解，所以他们非常容易联合起来反对那个敢于过问"与他无关之事"的好管闲事的人。他忘记了：一个明智的人和一个诚实的人，一个热爱祖国和同胞的人，是关心一切对他们有影响的事情的，他随身带有凭证，授权给他去检查别人的道德行为，有义务唤醒他们注意道德，并且在这样做时可以使用真理容许他宣讲的教训，使用坦率的语言容许他施加的惩罚。

几乎没有必要再说：如果个人无权，社会也就无权，社会所有的就是个人带给共同储备中的东西。所谓共同见解，应用到这一课题上，其荒谬之处比我们已经议论过的观点尤为触目，如果可能更为触目的话。根据一般的想法，一切为了世俗目的而组织的团体，一切为了崇拜上帝而组织的宗教团体，都有权制定各种规定和仪式，无论多么可笑可恨，只要不影响别人的自由就行。理性对于这些人只能甘拜下风。他们有权任意践踏和屈辱理性。根据同样的精神，人们告诉我们说，一切民族都有权选择自己的政权形式。有一位最敏锐、最有创见和最值得赞扬的作家，大概是被在这个课题上通常使用的词汇引入歧途，所以他断言："当法国人民和法国国民议会都没有为英国或英国议会的事务操心的时候，伯克先生对法国人民和法国国民议会进行无缘无故的攻击，其行为乃是不可

原谅的。”①

对于足以推翻人权的理论，存在着各种不同的反对意见；如果这一理论是符合真理的，这些反对意见最后看来大概不但不是与之真正敌对的，而且会被发现同那些偶然同这些意见联系到一起的任何原则比起来，从这一理论的原则中更能推论出这些意见并且与之相符合。

首先，人们曾经有时断言（看来这是从论正义的部分已经引证过的推理中产生出来的一种说法）：“人们在一切诚实的努力中都有权得到旁人的帮助和合作。”但是当我们提出这一主张时，我们这里用的权利一词所指的，跟一般对于这个词的理解是有很大不同的。我们所指的不是可斟酌行事某种东西，并不是如果不加自愿履行也不能看作是一种可以被要求的东西。相反，在这种场合提出来的一切，都是为了表明它们是被严格要求的；如果在这里我们使用要求这一用语，而不用那已被如此滥用和含混不清的权利一词，也许我们会更加明确一些。

权利一词的真正起源，是同现在的政权状态有关联的，在这种状态之下，有许多道德义务严格要求于我们的行动并不在任何程度上属于立法批准的范畴。那些不受广泛的正义原则指导的人有着各种放纵行为；自私自利、冷酷无情、缺德残酷，并且坚持有权这样任性而为，因为他们的国家的法律对于这些事情并未作出任何规定。哲学家和政治理论家也过分习以为常地采用了这些同样的原则，虽然加以一定程度的保留，但是事实上人们对于这些错误的

① 见《论人权》第1页。

倾向，即使在最受限制的意义上，也象他们原来那样漫无节制一样是丝毫没有任何权利的。不错，在世界的现存的社会形态下，放纵行为和个人交往中的任性胡为常常遭受不到任何批评。但是，在一种更完美的社会形态之下，虽然这些行为可能不受法律的制裁，但是周围的真诚坦率的人大概会毫不含糊地提醒他所犯的错误，使他不至于有抱着有权犯这种错误的看法而加以逃避的危险。

我所主张的学说的第二种也是更重要的反对意见，是来自所谓个人判断的权利和出版自由。我们可以很容易地证明：这些权利并不比已经谈到过的那些权利更可以属于斟酌行事的范畴。如果这些权利是属于这种范畴，那么一个人就完全有理由发表任何他认为是有害的或荒谬的作品，而他是否遵守孔子、穆罕默德或基督的教义，在道德上都是完全没有关系的事情。政治上的信仰自由和出版自由，不但不是人们通常认为的一种权利或斟酌行事权的引伸，相反地都是对权利或斟酌行事权的限制的一个新的例证。信仰和出版应该是不受限制的；这并不是因为人们有权离开义务所规定的确切路线，而是因为社会——个人的结合体——无权行使一个永远不会犯错误的法官的特权，无权在纯理论的问题上对其成员加以任何限定。

反对社会这样越权的一个明显的理由，是因为任何强制方法都不可能使人们的见解完全一致。我们在一般真理问题上所做的判断就是，或者是根据验证而想象出来的；虽然这种判断可以接受温和的劝说从而丧失掉公正性，然而这种判断却往往以相当的顽强性来抵抗任何形式的强迫。迫害即使在压服我们的时候，也不能改变我们的认识。迫害可能使我们成为伪君子，却不能使我们

成为真信徒。所以最热心于使自己的人民充满正直和道德精神的政府，应该是世界上最不肯在人民明确表示自己见解上来加以打击的政府。

但是还有一个更为重要的理由。正象已经表明的那样，人不是一个完美的动物,但却是可以走向完美的。到今天,在地球上存在过的,或者马上有可能出现的政权,没有一个是没有缺点的。所以任何政权也不应该坚持不改自己的制度；尤其不应该在人类思索的各种问题上规定出一种标准来约束富于创造性的思想的探索。只有让思想自由探索,科学、哲学和伦理学才达到了今天的完美程度,才能够继续发展到更高的境界,和这种程度比起来,已经做到的一切，看来大概会显得是相当幼稚的。为了刺激人类思想从事这种有益的探索所绝对必需的作法，为了使这种有益的探索发挥正当作用所更为必需的作法，是人们不受拘束地沟通和了解彼此的想法。如果每一个人都不得不从别人的出发点重新开始，那么这种努力就会没有尽头，进步就会成为一种机械的循环。最能帮助发展智力的，莫过于每一个人都习惯于毫不惊慌地随着自己的思路前进,并且毫无恐惧地把想到的结论说出来。——但是，这一切的含义是不是说人有权去做任何不道德的事情，来发表任何非真理的意见呢？当然不是的。这一切的含义是说有些问题是社会无权干涉的，这并不是说在这些问题上可以更加自由地斟酌行事和任性而为，或者说在这些问题上比起在任何其他同人类行动有关的问题上义务就不那么严格。

第三篇　第三章

这章已经完全重新写过，作为1796年版的第三篇第三章。

论　约　定

约定的有效性。——证明约定同正义不相符。——约定同普遍利益不相容。——约定引起的期望。——满足期望并不说明约定的有效性。——结论。

原始契约的整个原则是从人们有遵守约定的义务这一点推论出来的。它所根据的推理是："我们已经约定要服从政权，所以就必须服从。"因此我们可能应当对于遵守约定这一义务的性质作一番研究。

我们已经确定正义是道德的和政治的义务的总合。那么，正义从其本身的性质上讲是可变的，还是不可变的呢？当然是不可变的。只要人还是人，那么我对于人所应该采取的行为就必须保持不变。善良的人一定经常是我支持和合作的对象，罪恶则是谴责的对象，而恶人则是我教育和改造的对象。

那么，约定的义务在什么上面适用呢？我所约定的事情或者是正确的，或者是错误的，或者是无所谓的。人类行为中很少有几项是属于后面一类的；我们在伦理上进步越大，这类行为也会越

少。撇开这些，我们不妨研究前面那两类。“我已经约定要做某件正义的和正确的事”。这当然是我应该做的。为什么？不是因为我有所约定，而是因为正义要求我这样做。“我已经约定对某种高尚而善良的目的提供一笔钱。在我作出约定和履行约定的间隔中，出现了一个更伟大和更高尚的目的，并且迫切要求我合作。”我应该怎样选择呢？当然是选择那最值得选择的。在这种情形下不能因为有了约定就有所变更。指导我取舍的是事物的本身得失，而不是任何外在的和不相干的考虑。我的任何约定都不能改变本身的要求。

所有这些，对于曾经看到我前面关于正义的性质的推理过程的读者来说，一定是极其明白的。如果我们财产中的每一个先令，我们时间中的每一个小时，我们思想上的每一种能力都已经根据正义的不可变的原则确定了各自的使用目的，那么就没有约定可以左右的余地了。所以看来无论我们是否有所约定，正义都是应该实现的。如果我们发现任何事情是非正义的，不论我们曾经多么庄严地约定要做这件事，都是应该加以避免的。我们做出这种约定时，已经是错误的和有罪的；但是这并不能对我们加以履行提供任何充分的理由。

但是人们会说：“如果没有约定，或者有约定而不履行，世界上的事务怎么进行呢？”有理性有智力的动物象有理性有智力的动物那样行动就可以了。如果一项约定只被理解为宣布意愿，而不被理解为排除进一步的见闻，那么这项约定大概会是相当无害的。然而即使在这个被限制的意义上，约定也远不是有一般必要的。尽管别人要求于我的帮助，除了看来我应该合理提供这种帮助以外，

不能再有其他指望，为什么我们就应该认为世界上的事务不会进行得很好呢？如果我是正直的人这就是充分可靠的指望，如果他是正直的人，他也不会祈求任何更多的指望。如果我不是正直的人，如果我不受这件事情的合理性和正义性的约束，那么他要求一项建立在偏见和错误的基础上的约定来帮助，对于他也不会构成多大的进一步的指望，更不用说，即使约定在特殊情况下能够提供巨大的好处，这种不道德的先例所造成的弊害也是会压倒那种个别的好处的。

也许有人进一步反对说："这一原则也许对于更良好更完善的社会形态是相当适合的，但是现今社会上还有不正直的成员，如果不以纯属道德理由以外的某种更显著的动机来约束他们，他们就不会履行自己的义务。"就算是这样吧。这是一个和我们一直在讨论的完全不同的问题。我们现在不是在研究社会应否批评其成员的错误。正直的人如果看到自己的义务要求自己不顾社会的惩罚，他是不会在这种批评前退缩的，也是愿意不顾社会在显然相似的情况下曾经施加过的惩罚的，因为社会同事前任意约定的双方比较起来是更有资格确定应该给他多大的惩罚的。

言归正传再谈约定这个问题。有人会对我说："在使用我的金钱，我的时间和我的才能的两种目的之间加以选择上，我的约定关系重大，所以一旦作出约定就应该加以履行。约定已经引起对方的期望，我不应该使他失望，没有同我有所约定的人是不会遇到这种失望的。"我必须给他的这种体贴，我必须小心不叫他失去的期望究竟是什么呢？是期望我去做一件错事，是期望我选择差一些的而不是更伟大的事情，是期望我犯一个绝对的错误；因为在最后

清算时，一定是这样一种结果。“但是他的这种期望已经改变了他的处境的性质，使他做了他原本不会去做的事情。”就算是这样吧。他和所有其他的人都会受教训，使他们更多依靠自己的努力，而少依靠别人的帮助，这种帮助可以由于我的反复而加以拒绝或者由于正义使我不得不加以撤销。他和所有其他的人都会受到教训，要具有这样的优点和从事这样的努力，使一切诚实的人在他们需要帮助时，都不能不予以帮助。坚决实现正义，不要那种虚伪的怜悯——这种怜悯使我们自以为对一个人慈悲为怀，却使我们给全体带来了损害——这样就一定会在很多方面增进人类独立的精神、干劲和德行。

我们不妨假定：“我的行为应该为一个个人这种事前产生的期望所左右。”我们不妨假定：“在选择一个人担任某一项职务时，我的选择不应该只是受到候选人的抽象的胜任程度所支配，而是应当考虑到：由于某种情况，这项任命对于某一个候选人有极大价值而对于另一个候选人则比较无用。”我们不妨还进一步假定：“一个人身上引起的期望已经使他从事学习和钻研，使他自己能胜任这一职务，如果他不接替这项职务，他的学习和钻研就白费了；而这乃是应该支配我的决定的考虑之一。”——所有这些假定都不能同我们关于约定的义务所得到的认识相提并论。

因为第一，我们可以指出：在这种说法中，无论期望是由直接的约定或者是以某种其他方式引起的，无论期望是由于我的或者是由于一个第三者的声明引起的，或者最后，无论期望是不是单纯从那件事情的本身理由和期望者本人思想上纯粹的推论和思考中产生的，这些似乎都无关重要。在每一个这种假定上，他的行为，

和他可能由于失望所受到的伤害都是一样的。那么这里就完全涉及不到一般人所理解的约定的义务的问题。所要注意的动机，不是从我的任何庄严的约定中产生的，而是从我的声明的一个附带的后果中产生的，而它也很可能是许多其他情况的后果。应该能够左右我的那种考虑，并不是出于对诚实的重视，或者特别希望保全自己的正直（这两者事实上都同这件事务的处理无关），而是关怀落选的候选人所遭到的伤害，不论造成伤害的行为原来是从什么事情上引起的。

我们不妨举一个性质更为简单的例子。"我住在威斯敏斯特；我约定同一位从布莱克沃尔来的船长在皇家证券交易所见面。我的约定的内容是告诉他，我将于某一时间在证券交易所。他于是放下了别的事情到那里去会我。"这是一个除非我有某种实际原因就不应该使他失望的理由。但是看来我不应该使他失望的理由一定也是同样有力的，如果我从任何其他方面得知他将在那里，而我到那里去会见他会和在前一种假定情况下去会见他有同样程度的便利。有人可能会说："对于人类交往的各种情况不可缺少的是：我们必须能够彼此指望对方会一贯遵守这一类的约定。"但是如果我们这样来说这句话也更确切一些："对于人类交往的各种情况不可缺少的是：我们必须让人们知道，我们对于我们的行为可能对于别人产生多少便利或不便以及多少利弊，是一贯加以注意的。

毫无疑问，根据这一假定，我们的义务应该包括尽可能少作会引起别人相应的期望的约定或声明。一个人随便地让别人相信：他将来的行为不是由决定那个行为当时在他思想中的看法所支配，而是由他在前此一个时期对于这一行为所能采取的看法所支配，

这种人的这种做法是恶劣的。但是关于他将来的行为他所承担的义务是根据正义来行动，而不是因为他已经犯了一个错误，因此就应去犯第二个错误。

第三篇 第六章和附录

这一章完全重写过作为1796年版的第三篇第六章。附录部分在1796年版中没有发表。

论 服 从

服从不是权力的对立面。——一个人没有服从另一个人的义务。——屈从的事例的研究。——服从的基础。——社会交往的用处。——信赖的事例的研究。——信赖的局限。——无限信赖的祸害。——对于臣属的说明。

我们已经研究了权力的正当和合法的来源，下面将把注意力转向通常被认为是权力的对立面：服从。人们都发现这一向是个特别的难题，不论是关于服从的标准和程度，还是关于服从这种义务的来源。

这个问题的真正解决大概在于指出服从并不是权力的相应对立面。已经证明，政权目的在于实现暴力。我们永远不能把暴力看作是可以诉之于理智的；而服从是以认识或意愿为根据的行为，所以就不能同权力有任何正当的关联。我有义务屈从于正义

和真理，因为我的判断认为它们是正确的。我有义务同政权合作，只是在我认为政权是符合这些原则的时候。但是在我认为政权是错误的时候，我屈从它只是因为我没有其他的对策。

在任何情况下，一个人对世界上任何另一个人或一群人都没有服从的义务，没有什么真理比这更加简明的了，同时也没有什么真理由于受到自私的人们的浮夸虚饰比这更加模糊不清。

我们有一个必须普遍遵守的准则，那就是正义，也就是完全按照一个人的效用和价值来待人，在任何情况下，都按照所能获得的最大量公共福利的方式来行事，当我们这样做了之后，服从还有什么支配的余地呢？

法官传我去答辩一项诽谤罪，一项虚构的罪名，一件也许是我相信无论如何都不应该受到法律制裁的行为。我接受了传讯。我加以接受也许是从这种信念出发的，那就是我将在法院内作的答辩就是我对法官的不公正的最有力的抵抗；也许是由于我看到：不接受就会搅乱社会的安宁，既显得轻率又无实效。

一个教友会会员拒绝缴纳什一税。于是他宁肯让一个什一税的代诉人扣留自己的财物。从道义上讲，他这样做是错误的。他这里划的界限依据的是一种喜欢拘泥于小节的人的道理。使用暴力会从我手中夺走的东西，如果我亲手交出并不违背道德。强盗要从我这里抢走的钱，我不认为有必要必须他自己动手从我身上拿走。如果我安静地走到绞刑架前，这并不暗示我同意被绞死。

在这一切事例中，都有一个接受正义和接受非正义之间的明确界限。我接受正义的原则，因为我看到这些原则是本质地和不可变更地正确的。我接受非正义，只是因为两害相权取其轻，虽然

我看到我所屈从的在理论上讲是错误的。

一般所说的情愿的情况，看来同认识问题并无二致。你对我提出了某个命题，要求我同意。如果你能随着命题提出证据，证明命题所包含的各项之间的一致，你就可能得到我的同意。如果你随着命题提出来的是权威，告诉我说你已经研究过它，并且发现它是真实的，已有无数明智和公正的人都曾加以认可，而天使或诸神也都确认了它，那我也许同意你的权威；但是关于这个命题本身，我对于它的合理性的了解，我对于这个命题里所包含的、严格说来足以证明它正确或者谬误的东西的认识，却能仍旧同过去一样毫无所知。我相信的是另外一些东西，但不是命题本身。

道德问题也是如此。我也许被说服认为应该对一种要求表示服从，而这种要求的正义性是我所看不到的；我也许被说服对一种要求表示服从，而我知道这个要求是非正义的。严格说来，这两种要求都不是服从的恰当对象。服从似乎不如说是包含着思想上的不受强迫的选择和判断上的同意。但是我对于政权的服从如果不是由于我对它的措施的赞同，就同我服从一个野兽一样，野兽可以在我的判断和意向促使我向南走的时候，强迫我向北跑。

但是，尽管道德在其纯粹意义上是排除一个人服从另一个人的概念的，然而从互相交换意见中却可以产生最大的好处。几乎任何一个人的意见都有时能启发我的判断和纠正我的行为。但是在这方面适合我去特别重视的人并不是能够行使任何具体行政权力的人，而是不论地位如何，却在各方面都比我更加明智见闻更广的人。

比我明智的人可以在两种方式上对我有用：他可以告诉我他

根据什么道理而深信他所做的判断是符合真理的；他也可以告诉我那些判断本身而不谈他的道理。后者只是在我们理解力有限的情况下有用，只是在我们需要取得现在还不懂的知识的时候有用。因此，如果我聘请一位建筑商来为我修盖一所房屋，或者聘请一位技师来为我开一口井，人们是不能怪我的；如果我亲自在他们的指导下劳动，人们也不能怪我。在这种情况下，因为我没有机会或能力获得这种知识，我就依靠别人的知识。我根据我自己的判断选择出要追求的目的；我深信这个目的是好的，是可取的；以后，我就把选择进行的手段的事情委托给一个比我更有条件的人。在这种情形下所给的信赖，完全是一般委托的性质。要表示我们对于我们任命来处理我们的事务的监工者的义务，使用"服从"一词当然是再恰当没有的了。

正象我信赖一个有技术的技师一样，我也应该重视一个军队的指挥官。首先我有义务弄清楚打仗的道理对不对、战争是不是应该以及我所能理解的关于指挥战争的一般原理是不是正确。也许很可以怀疑一下保密是不是对于指战争有什么必要。也许还可以怀疑一下欺诈和突袭是不是可以算作打败敌人的合法手段。但是在一切这一类的考虑都得到结论以后，仍然有一些情况诸如作战计划或战役部署等，必须信赖一个指挥官的指挥艺术，只要这种指挥艺术的确存在。当他尽其所能把这两件事做了解释以后，可能仍然有些部分是否恰当不是我所能完全了解的，但是我有充分的理由信赖他的判断。

然而，这种有局限的服从的学说，或者更正确一点说，也可以称作信赖和委托的学说，是应该尽可能地少加运用的。每个人都

应该把自己处境所产生的义务履行到最大实际可能的程度。如果他在把这些义务委托给别人时，他在可以用来履行这些义务的能力方面占了便宜，他在忠实方面则有所损失；因为每一个人都能意识到自己心愿的真诚，而对于别人的心愿则都不能做出同样的证明。一个有道德的人不会看不到他所承担的发挥自己智力的责任，并且会在环境许可下尽可能广泛地为自己作出判断。

这种信赖学说的滥用比起人类其他一切认识上的错误，给人类带来了更多的灾祸。如果每一个人都善于运用自己的独立判断力，邪恶在世界上就不会有多少地盘。把许多人变成为只是少数人手里的机器的原则，一直是使大规模的祸害在各个时代里长久存在的手段。当人运用自己的智力时，他就是世界的财富。当人放弃了理性并且成为盲目信仰和消极服从的信徒时，他就成为一切动物中祸害最大的动物。他不再研究放在他面前指导行为的每一条原则，他不再是一个能够受到道德教育的人。他在屈服的那一刻，就成了自己主人的一切凶恶目的的盲目工具；当听凭他自己来行动时，他也就容易受到非正义、残暴和放荡的诱惑。

这些推理使我们对于“臣属”一词有了一种正确的解释。如果我们说一个政权的臣属的意思是指一个有服从义务的人，那么从上述原则得出来的正确推论就是没有任何政权是有臣属的。如果相反，我们是指一个人，政权有责任保护他，或者可以正当地约束他，那么这一词汇就是完全可以认可的。这种说法使我们解决了一个长久争论的问题：使一个人成为一个政权的臣属的究竟是什么。一方面是政权有条件保护他，另一方面由于他的暴行，因为必须用强力来阻止他扰乱那个社会（就是为了维护那个社会的安宁

才建立这个政权)。在这种意义上,一切的人都是臣属。

附　录

时常从偶然的思考中认识到的道德准则——时常在不同作家文章的次要片段中阐明的道德准则。——举例。

人们一般都会发现:即使关于任何问题的真理遭到最为费尽气力的掩盖,但仍不能完全消灭它偶然放射出来的光芒。人类思想只要获得任何一个新的真理的验证,特别是在伦理学方面,它就会立即思考到许多曾经偶然出现过的关于这一真理的暗示,并且会由于一种随时都有可能被发现的东西何以竟会如此长久地可望而不可及而感到惊讶。

在我们现在讨论的问题上,情况尤其是如此。诗人、宗教家①和哲学家的许多文章片断,都曾把我们的不可改变的义务同一个地位高于我们的人的并不可靠的权威作过非常强烈的对比,并且教导我们丝毫不必服从后者,这些文章的片断一向是被率直的人以激动的赞赏来接受的。的确,我们在任何一类作品中也不能象在小说一类中那样,可以更有理由指望发现道德的萌芽,这些萌芽对于我们现在的知识的进展来说还是过于美好的。当思想摆脱了积习和偏见的枷锁时,当它大胆地飞入未知的世界并从事探求那些将使一切读者热情焕发的伟大而切身的原则时,就在这种时刻,

① "杀了我们身体以后,再也不能做什么的,不要怕他们。"见《路加福音》第十二章第四节。

嗜好研究和深思的读者可以期望得到精神进步的原料和轮廓①。

在各种作家所写的许多文章片断中，一个见闻颇广的人会很容易想起的有关这方面的一篇，自然是道格拉斯的悲剧中那个年轻的诺瓦尔的气概非凡的思路。当时伦道夫勋爵要求他说明他从事争执的详细情况，以便伦道夫勋爵能够在争执着的双方之间作出裁决。

> “不，好心的勋爵，尽管我非常尊敬你，可是我并不为
> 自己辩护，也不要求你来判断。我应该象臣属一般地尊
> 敬我的亲爱的故土的君主；但是就是他和他的崇高的仲
> 裁我也要拒绝。在我的胸中有另一个主宰着的君主——
> 荣誉；它才是唯一的法官和裁判。”
>
> 第四幕

没有任何东西能够比这一段文章中的相当大一部分的哲理更加精辟的了。“荣誉”一词，的确一向被人用得太滥了，使人想到一种过于离奇的形象，以致不能很好地说明一切有智力的动物的行动都应该受其支配的这一原则。我们应该遵守的原则是我们自己认识的内在的判定；使诺瓦尔在自己进行的争论和争执中拒绝君主的权威，这同一推理极其明显就应该使他拒绝让权威来支配自

① 这是著名的杜尔哥（1727—1781，法国的经济学家。——译者）先生的见解。“他认为人类的道德情操可能大为提高，而对他们的认识也可能更为细致和精确，如果经常加以运用，或者使它们经常受到一种纯洁而高尚的智力的剖析。因此他认为小说在道德论文中占有一席地位，甚至是他所看到的以公正态度来讨论道德原则的仅有的书籍。”见孔多塞：《杜尔哥传》。

己的任何行动，并且因此放弃他在一开始就是有保留地表示过的尊敬。道德是不能用我们所关心的任何人的判断和高兴来衡量的。

第三篇 第七章

除了一段以外，本章完全重写过作为1796年版的第三篇第七章。

论 政 体

赞成各种政体的论点——同赞成各种教义的论据相比较。——存在一种最好的政体的证明——根据真理的统一性——根据人性。——根据人的弱点和偏见提出的反对意见。——建立一种不完美的法典的危险。——各种政体造成的民族习俗。——逐渐改善的必要。——主要是要简单。——宣示真理是主要的手段——宣示真理要由个人，而不是由政权——整体的而不是局部的宣示真理。——我们所希望的进步。

许多政治理论家一向热烈坚持的一个主张是：根据不同民族的性质、风尚和成见应该建立不同的政权。这些理论家说："英国的体制适合于这个岛民的深思、粗犷和倔强的性格；荷兰的形式上的缓慢和复杂适合于冷漠的荷兰人；而'大君主'① 的豪华则适合

① 指路易十四。——译者

于法国人的活泼。在古代人中还有什么能比纯粹民主更适合于雅典人那种敏锐的智力和旺盛的干劲呢？另一方面，坚强而朴质的斯巴达人则在莱喀古士的严峻的纪律下得到了更大的发展。立法者的伟大艺术在于非常熟悉他所关心的民族的真正性格，并且发现到底是哪种具体的政权组织最能使那个民族昌盛和幸福。"因此一个根据这些前提来推理的英国人可能说："我没有必要一定要说英国体制是人类所能想到的最幸福最美好的形式；我也不想去研究法国多少世纪以来使它威名显赫的那种政权的抽象优点。我热诚地对待希腊和罗马那些值得尊敬的共和国。但是，我反对移动这些古代的路标，用我们粗疏的设计来扰乱各个时代的智慧。要把各民族的不同的伟大之处简化成为生硬和不切实际的形而上学式的确切标准，我对于这种吉诃德式的计划是感到骇异的。"①

本书前面各个部分中已经预先提到过这个问题；但是这种论点非常流行，并且在一个浅见者看来似乎很有道理，所以应当对它作个别的研究。

这种观念同某些在宗教上持自由主义态度的人过去所坚持的一种观念有些相似。他们说："力图使所有的人在这个问题上的见解一律，这对上帝是大不敬的。人心不同如其面。上帝既然把它们造成这个样子；我们可以设想上帝非常喜欢人们用不同的语言、使用不同的称谓和以各执己见的教派所容许的不同的热诚态度向

① 这些论点同伯克先生的论点具有某些相似之处。它们并不一定完全相似，我们也没有必要利用伯克对于英国体制的热烈赞扬而趁机对他攻击一番。更不必说，我们对于这个问题作一般的探讨，比对于这个前代有名又有道德的英雄人物进行个人攻击感到更加随便一些。

他祈祷。”这些理论家就是这样把神圣的真理和堕落的谎言混为一谈，并且认为那个完全是真理化身的上帝喜欢他所创造出来的生物的错误、荒诞和罪恶(因为一切谬误都以这一种或那一种方式产生罪恶)。同时，他们又从事于削弱思想的能动性，而思想的能动性正是人类进步的唯一源泉。如果真理和谬误真地可以同日而语，那么我不屈不挠地为我自己发现真理或者把真理传达给别人，岂不是不值一干了吗？

真理在实际上是单一的和统一的。根据事物的本性，一定存在一种最好的政权形式。一切有见识的，从野蛮无知的沉睡中充分觉醒了的人，都必然会起来赞成这种政权形式。如果平等享受大自然的利益这种事本身是好事，那么它对于你和我以及全体人类就一定都是有好处的。把人类维持在愚昧状态中，专制主义可能是有用的，但是它永远不能使人类明智、善良或者幸福。如果专制主义的一般趋势是有害的，那么，它的每一部分就都必然是有害的成分。真理不能是变化不定，以至跨过一个海湾、一条小溪或者一条理想的界限就改变了性质而成为谬误。相反，它在一切时间和一切地点都是同一的。

在一切地方，立法的对象都是同一的，那就是人。人类的相似之处比相异之处要多得多。我们有同样的感觉、同样的推理、判断和推论的能力。使我快乐的原因同样也会使你快乐。我们对于一个问题的见解最初也许不同，但是这种分歧只存在于偏见之中，绝不是不可克服的。常常一件事情最能增进一个人的福利，但也许由于这个人的判断错误而对它最不满意。一个明智的管事人，一定会经常关心他所管理的那些人的真正利益，而不去考虑他所引

起的暂时的反对，这种反对不会比产生反对的片面的和错误的理解存在得更久。

哪一个国家会有一个审慎的教育部长，除了使自己的学生公正、明智和有节制以外，还为自己主管的事务提出其他的目的呢？哪里有这样气候，使得当地居民不去作人而去作酒徒、骗子、赌徒或恶棍呢？在世界上哪里有一个角落，热爱正义和真理的人会发觉自己手足无措和无所贡献呢？如果都没有，那么在一切地方，自由必然要比奴役好，而正直和公正的政权必然要比任何胡为的政权好。

人们也许反对这种意见说："不是一切地方的人都能够享受自由的。宝剑赠与烈士，红粉赠与佳人。在人类事务中，一切都必须是激进的，要想把人们一下子提高到完美状态，这同我们从经验中得到的关于人性的一切观念都是相反的。雅典的立法者梭伦在为他的法典的不完美作辩解时说：他没有企图颁布那些本身是完美的法律，而只是颁布那些他的国人们所能接受的法律，他所根据的大致就是这种精神。"

梭伦的尝试看来是具有危险性的。象他那种法典有可能具有固定的性质，而看来其中也并没有包含一项改进的原则。他没有想到上面所说的那种逐渐的进步，也没有考虑到从自己那个时代的雅典人中可能产生未来时代的雅典人，他们是可能实现他所能想到的通情达理、坚忍精神和美德的。梭伦的制度毋宁是想把他们永久保持在某种程度的完美而不再有所进步。

这一意见对于本章开始时所提到的一个民族的习俗和它的政权形式显然相吻合的说法，提供了一个真正的研究线索。这种说

法给那些主张各种不同政权形式都适合于当地情况的人提供了一个非常重要的论据。那些理论家不先确定在这两个事物孰为因果，是政权产生于民族习俗，还是民族习俗产生于政权，就使用这种论据，事实上是有些不合逻辑的。总的看来，后一种情况更接近事实。政权的存在也许是由于偶然，也许是由于暴力。世界上最经常发生的革命，都是对民族气质和愿望考虑得最不够的时代①。即使考虑到了，革命建立的政权的真正作用还是要把某些倾向和意见固定下来，否则就会很快地为其他倾向所代替。从一切假定出发，民族特性和国家政权之间存在的相适应的地方，在合理考虑时都将被发现是从后者产生的。

必须承认，在前面引起的反对意见中，那个逐渐改善的原则还是正确的；我们既然接受这个原则，就必须不要让自己的做法同这个原则直接相对立，而应当选择最妥善和最有力的手段来促进这种改善。

人是处在不断进步的状态中的。他不是变好就是变坏，不是改变习性，就是加以肯定。拟议中的政权不是煽风点火以增加我们的欲念和偏见，就是逐步遏止乃至消灭这些欲念和偏见。实际上，我们很难设想一个政权会有后一种趋向。政治制度由于其本身的性质都趋向于中断人们的灵活性，并终结思想的进步。一切使缺点具体化的政策都一定是有害的。今天的一个巨大的改善，如果保持不变，在某一未来时期，就会成为国家机体的缺陷和弊病。我们热切地盼望每个人都能明智自处而无需任何强制手段的干涉；

① 参见《休谟论文集》第二卷第十二篇。

因为统治即使处在最良好的状态中也是一种有害的东西，所以，我们主要的目的是：在人类社会的一般安宁所能允许的情况下，统治越少越好。

促使思想进步的最重要的手段是宣示真理。不是由政权来宣示；因为要非常正确地，尤其是在有争论的问题上，发现什么是真理，是无限困难的事，在这方面，政权和个人是同样容易犯错误的。其实政权更容易犯错误；因为政权的掌管者受到一种非常明显的诱惑，希望依靠无知和盲目信任把现存状态永久维持下去。宣示真理的唯一有实效的方法就是讨论，这样，一个人的错误就可以为别人的尖锐的和严肃的探讨所发现。我们向政权中的官吏所要求的，是至少在公职身份上保持中立。在应该属于推理和证明的领域中，权威的干涉总是有害的。如果权威站在正确的方面，它只能使真理丧失信誉，并且把人们的注意力引向不相干的考虑上去。如果它是站在错误的方面，虽然它也许不能压制研究精神，却会趋向于把冷静的追求知识变成为激情和骚乱。

“那么，以什么方式来传达真理的原则才能更好地引导到实践呢？把真理的验证全部向人类摆明还是隐瞒起一半呢？还是从部分的揭示开始，然后逐步地达到人们最初所完全无法理解的结论呢？”

这个问题将在下面一章中更加详尽地讨论。现在我们不妨暂时只考虑一下，从这两个相反的办法中可以各自期待得到多大的效果。

一个土耳其或摩洛哥的居民的见解也许是认为把权力交给一个个人的绝对意志或者由他任意处理是利多于害的。如果我想要

改变他的见解，我是不是应当用生动的语言向他建议把这种任意处理的办法稍加改变呢？我应该从原则上向这种见解进攻。如果我不这样做，我就会抵消掉自己的理由的力量。同他的见解针锋相对的原则将会失掉它不可抵抗的力量的一多半。他的反对意见将会显得特别有力。我由于所主张的原则只是一半符合真理而一半是谬误的，他在争论中每一步都会占有进攻的优势，而如果他又是个相当敏锐的人，我就永远也转变不了他这种进攻的优势。

我所需要对这个摩洛哥居民解释的法律平等和正义平等的原则，对于他来说，就同我可能在我们本国宣扬的任何最大胆的政治原则一样新奇。如果这两种情况之间存在有任何明显的差异，我们都可以认为是由于观察者的想象。所以在这种情况下显示出来的规律是适合于普遍应用的。

至于对于政治制度提出来的改革、改革的程度和改革的进程，都必须根据存在于任何国家内的知识程度和社会对于所要进行的改革的心理准备状态来决定。政治革新可以被严格地看成是智力发展的一个阶段。著述和研究本身不能充分达到普遍；群众所能了解到的只能是真实情况的一个大略轮廓；而那些构成著述主要价值的抽象的和大胆的理论，必然仍旧只是少数人所能了解到的。正是在这里社会制度应该对于比较深奥难懂的理论系统的传播提供帮助。任何重要的真理一旦在积极上进和有智慧的人们思想上占据一定地位时，它就可以安稳而不费力地规定到一般制度中去；因为穷苦的没有受过教育的人，从来不是极力支持维持压迫的复杂制度的人，还因为实际运用朴素的真理正是他们的利益所在。一个有价值的原则这样实现了，就会为实现更多的原则铺平道路。

它将在人们探讨真理的领域的伟大事业中作为中继站，使得人们可以得到新的兴致和鼓舞来从事进一步的努力。

第四篇 第一章

本章为第二版而完全重新写过。

论 抵 抗

是否抵抗应由每个个人自行判断。——反对意见。——从政权的性质来反驳。——从抵抗的方式来反驳。——1.应该尽少使用武力——无论成功的希望小——或者是成功的希望大。——对于查理一世的历史的评价。——2.说理是正当的方式。

在研究政治权威的推理过程中，我们看到每一个人都有责任对社会方面的一切非正义作法进行抵抗。但是谁来判断是否非正义呢？这个问题本身就作了回答：个人的自由判断。如果不这样，也就一无好处，因为我们并没有一个永远不会犯错误的裁判者来处理我们的争执。在这种情形下，他必须求助于他个人的自由判断，其理由同他不能不在其他一切行为上求助于自己的判断一样。

“但是这种立场不是必然要颠复一切政权吗？如果任何人都没有服从的义务，或者至少每一个人都要先诉之于自己的认识，并且只在自己认为法令规章是正义的时候才表示同意，那还能够存在一种统治权吗？政权的观念本身就是用权威来代替自由判断，

怎么能让自由判断决定一切呢？如果每一个人都学会沉溺于自己的空想中，甚至在全体的决定同他个人的幻想抵触时，他就抗拒全体的决定，在这样的社会中，能有什么秩序可言呢？”

这些问题的真正答案，可以从我们开始研究政权时的提法中找到：统治这种虚夸的制度只不过是在某种特殊紧急情况下才必须加以运用的使用野蛮暴力来把一个人或一群人的意识强加给另一个人或另一群人的办法。因此，假定问题只是在于一方面是社会的力量，另一方面是任何社会成员个人认为应该用来抵抗社会决定所使用的力量，那么相当明显，结论是应该有某种权威和最高的权力。但是问题的真正的情况并非如此。

我们还可以明显地看到：尽管每一个人运用自由判断的义务是不可以改变的，然而在实践中，只要政权还存在，自由判断的运用就要受到很大的侵犯。社会对于那些实行掠夺和非正义的人所施加的暴力以及这种暴力作为一种精神动因对于社会一般成员发生的影响，这两者都不是根据一般理性，而是根据一个可能犯错误的个人的任意干涉的表现。不仅如此。我们先不必谈不同种类的抵抗的问题，以及我们可能有义务选择这种而不选择那种的问题，事实上有一点是肯定的，那就是由于我预见到如果我以某种方式行事，我将受到一定数量的人的联合力量的反对，我就会在实质上改变我的行为。所以在任何情况下，除非绝对必要以外，不干涉自由判断的运用乃是最好的政权的标志。

一个个人可以用来反对自己判断所不赞成的任何措施的方式有两种：一种是用行动，一种是用言语。他是不是在一切情况下都有必要采取前者呢？这样设想是荒谬的，一切有道德的人的目的

都是谋求公共福利。但是一个人，准备把自己的积极力量浪费在每一件小事上，并且在没有可能获得任何公共福利的机会时就牺牲自己生命，我们怎么能说他是在促进公共福利呢？

但是我们姑且假定："他为某种重大时机保存自己，到那时他将不计成败（只有渺小的人才把成功看作是伟大的目标）慷慨地杀身成仁。他成了为真理而死的烈士。他相信这样一个榜样会使同胞深受感动，并把他们从昏睡中唤醒。"

烈士的问题是一个难题。我宁愿以我的论点说服人，而不愿以我的榜样引导人。我几乎无法知道在我生命的未来岁月中会有什么作出贡献的机会。一般地看来，也难说长期坚持不懈的服务，会不比一时的辉煌贡献更有益于人。情况既然如此，一个真正明智的人对于主动牺牲自己的生命不能不有所迟疑。

当着杀身成仁成为不可避免的义务时，当着除非明目张胆地放弃原则和违反真理以外就无法保全自己时，一个人就会完全泰然死去。他以前避免牺牲自己并不是由于个人感情的脆弱。当必须要面对牺牲的时候，他也知道为人类所普遍承认的那种光荣来自受难者的英勇不屈。他懂得对于真正的德行来说，最关键的无过于完全不考虑个人的利益。

对于在没有成功希望的时候使用实际的暴力，反对意见是很多的。这种做法不能不危及本人以外的生命。在这样莽撞的做法中敌我双方一定会都有一些人成为牺牲者。同代的人和历史都将认为这是无节制的激情的爆发；对于别人起的不是一种鼓舞作用，而是一种警告阻止的作用。真理的发展，不是依靠疯狂的热情，而是依靠理性的冷静、明智和经过深思熟虑的努力。

但是我们不妨假定："成功的希望很大，而且我们有理由相信：坚决使用暴力会较快地达到目的。"即使这样我们也该允许有所迟疑。我们已经看到暴力是一种讨厌的武器，如果政权使用暴力是值得遗憾的，那么一群爱国者使用这种武器，也不会改变其性质。如果我们维护的是真理的事业，只要有充分热情而持久的说理，无疑就可以以一种较温和和较开明的方式实现同样的目的①。

一句话，我们应该在这里回忆一下一般关于暴力学说所确立了的原则，那就是除非任何其他手段都已无效，否则我们在任何情形下也不应使用暴力。所以在对于政权进行抵抗时，如果不是最迫切的需要，也永不应该使用暴力；除非当时情况和保卫自己的生命以免被匪徒伤害那样，这时已完全没有考虑的时间，而且眼看着就要发生无疑是生命攸关的后果。

国王查理一世的历史，对于这两种情况都提供了一个有教益的范例。他的反对者原来的意图是把他的权力限制在狭隘而明确的范围之内。经过许多年的斗争，由 1640 年的议会完全达到了这个目的，既没有流血（除了斯特拉福德勋爵那个唯一实际的例子）也没有骚乱。接着，他们又制定了推翻英国教权制度和君主制度的计划，这是违反很多人的意志的，而在后一个问题上，无疑是违反大多数国人的意志的。即使承认这些目的都是非常好的，他们也不应该为了达到这些目的而把问题推向极端以至演成内战。

"既然在任何情形下几乎都不应该使用暴力，那么对于一切非正义，应该经常用什么方式来进行抵抗呢？"我所应该使用的抵抗

① 参阅下一章中对这个问题的更为详尽的论述。

方式是明示真理，是对于一切我认为有害于人类真正利益的作法用最明确的方式予以谴责。我应该毫无保留地传播我所熟悉的而人类又可能是应该知道的一切原则；我的这种义务应当在一切场合下并以百折不挠的精神加以履行。我必须揭示道德和政治真理的完整体系，不因为想象某一部分太大胆或太离奇而加以隐瞒，因为这种隐瞒会破坏完全的不可抗拒的验证的完整性，没有这种完整性，它的效果必定总是微弱的、片面的和不能肯定的。

第四篇 第二章

本章原来分为四节，其中前两节为修订版的第四篇第二章所代替；第三节在修订以后成为第四篇的第三章；第四节在修订中未采用。这里是第一、第二和第四节。

论 革 命

第一节 公民义务

关于支持我们国家体制的义务——不是根据其本身的理由就是根据个人的或地区性的考虑。——关于第一点的探讨。——关于第二点的探讨。

没有一个问题能比实现革命的最好方式这个问题更为重要。但是，在我们讨论这个问题之前，也许应该先消除某些人头脑中存在的一个困难：那就是，一般说来，我们应当在多大程度上支持革

命；换句话说，一个人对于自己国家的体制抱敌对态度有没有道理。

有人会说："我们在这种体制的保护之下生活，而保护既然是一种好处，就要求我们以拥护它来作为相应的回报。"

对于这种说法我们可以回答说：第一，这种保护是非常可疑的，在我们能够证明它保护我们不受其影响的罪恶中的大部分并不是那个体制的产物以前，我们永远不能充分了解这种保护中包括有多少好处。

第二，正象我们已经证明的那样①，感恩乃是一种罪恶而不是一种美德。我们对待每一个人和每一群人的态度，都应当以他们的真正的品质和能力为基础，而不应当根据只是因为同我们自己有关系才存在的准则。

此外，第三，没有任何动机比在这里提出来的感恩更为可疑的了。对于一个体制，一个抽象的概念，一个想象中的存在去感恩，是完全不可理解的。如果我努力为我的同胞谋求实质上的福利，那比要我支持一个我认为是充满有害后果的制度更能证明我对于自己同胞的热爱。

号召我支持一个体制的人，必须以下列两个原则之一作为他要求的根据。要求我的支持，或者是因为它是好的，或者是因为它是英国的。

对于在第一种意义上的要求，我们没有反对的意见。所需要的就是证明这个体制确有所说的好处。但是也许有人会说："尽管这

① 参见第二篇第二章。

个体制并不绝对好，然而企图加以推翻比维持具有善恶参半的性质的体制会产生更大的祸害。"如果这一点能得到证明，我当然应该顺从。但是除了通过研究我是无法判断这种祸害的。有人看来由革命带来的害处较大，有人看来较小。有人想象英国的体制充满了的弊端是相当大的，另一些人则认为它几乎是白璧无暇。我在这两种相反的意见之间决定取舍并把现存的害处和可能有的害处加以权衡以前，我必须亲自调查一番。但是调查本身就意味着结果是不能肯定的。如果在我坐下来研究以前就决定我应该何所取舍，严格说来，我根本就不是在进行调查研究。为革命而革命的人应该被看作是疯子。因为对于革命的利益和必要有真正信念而希望革命的人，则有权要求我们承认他的公正并加以尊敬。

至于要求我支持英国体制，因为它是英国的，这种论点是没有什么说服力的。这和因为我是英国人就要求我做基督教徒，或者因为我是土耳其人就要求我作一个伊斯兰教徒，其性质是相同的。这不但不是一种尊敬的表示，反而证明是对于一切政权、宗教和道德，以及一切人类所认为神圣的东西的蔑视。如果有真理这种东西，它就一定比错误好。如果有理性这种官能，它就应该被运用。可是这种要求则把真理变成一个绝对无所谓的东西，并且禁止我们运用自己的理性。如果人们进行推理和思考，那么，不论是英国人还是土耳其人都将发现自己的政权是可憎的，自己的宗教是虚伪的。如果他必须永远掩盖起理性引导他得出来的结论，那么他为什么还要运用自己的理性呢？如果人类过去总满足于自己偶然出生于其中的社会的状态，又怎么能取得今天的成就呢？一句话，或者理性是我们人类应该诅咒的东西而人性应该被厌恶，或者我

们就应当运用我们的认识能力，根据自己的认识行事并永远循着真理所指引的道路前进。真理不可能把我们引向祸害，因为功利对于有知觉的动物来讲，乃是道德和政治真理的唯一基础。

第二节　实现革命的方式

恰当的手段是说服——不是暴力——也不是怨恨。——发展迟缓是理想的。

我们回头研究一下实现革命的方式。如果说没有一个问题能比它更重要，那么可庆幸的是：也许没有一个问题能够象它那样得到比较圆满的一般答案。一个仁爱为怀的人希望看到的或者愿意予以合作的各个国家的革命，主要在于改变这些国家中人民的想法和性情。改变人们见解的真正手段是辩论和说服。一个有力的论点的最好保证是自由的不受限制的讨论。在讨论的战场上，真理其实一定是胜利者。所以，我们如果要改善人类的社会制度，就必须写作，就必须辩论，就必须交谈。在这件事上是永无止境的；这种努力也是不应该停止的。应该使用一切方法——倒不是为了正面引起人类的注意，或者是为了说服他们采纳我们的见解——而是为了消除一切思想上的束缚并且把知识的殿堂和研究的领域向全世界开放。

由双方使用都有同样成功希望的手段，对于一个有辨识力的人看来，总是可疑的手段。这一理由应当使我们以厌恶的心情来看待一切暴力手段。当我们进入比武场的时候，我们自然就离开了真理的有利地位，并且使决定成为没有把握和变化莫测的了。

理性的阵容是坚不可摧的，它以稳健而坚定的步伐前进，什么东西都不能抗拒它。但是当我们放下论据而拿起刀剑时，情况就变了。在野蛮的战争场面和内部争吵的喧噪当中，谁能知道结果会是顺利的还是悲惨的呢？

因此，我们必须仔细地分清什么是教育人民和什么是煽动人民。我们应该反对愤懑、怨恨和狂怒；我们应该要求的只是清醒的思维、清楚的辨识和大胆的讨论。为什么美国和法国的革命是所有各阶层和各种各样的人所一致同意的，几乎没有（如果我们考虑到涉及的人数的众多）一个反对的声音；而对我们查理一世的反抗则把全民族分成两半呢？因为后者是十七世纪的事情，而前两件事情发生在十八世纪末。因为在美国和法国的情形下，哲学已经使某些政治真理的伟大原则获得了发展，而西德尼和洛克以及孟德斯鸠和卢梭已经使大多数有思想和有力量的人认识到被篡夺了的权力的弊害。如果这些革命发生得再晚一些，一定不会有一个公民在另一个公民的手里流一滴鲜血，并且事态发展中也许连一件暴行和没收财产的事例都不会发生。

所以希望自己的同类更生的人应该永远记住两个原则：一方面把每时每刻的进步看作是发明和传播真理所必要的，另一方面在呼吁把自己的理论付诸实践以前愿意年复一年地等待。尽管他如是慎重，冲动的群众仍有可能跑在理性的平静而稳定的发展的前边去；而他也不能对于每一次在聪明人认为应该发生革命时期以前几年就到来的革命都提出严厉的批判。不过，如果他坚定地采取审慎的态度，无疑他是会消除许多无效的尝试，并且大大延长普遍安宁的时期的。

第四节　论各种理想的改革

改革应该是片面的还是全面的？——不能以片面真理教导人。——关于片面改革的考虑。——反对意见。——反驳。——片面改革是不可少的。——合乎正义的革命的性质——多么遥远？

拥护社会改革的人，还有一个必定不时想到的问题。“我们应该希望看到这种改革逐步实现还是一下子实现呢？”这两种说法都没有提出恰当的办法。

最有害于真理事业的想法是把非完全的和局部的真理来提请人类的注意。真理从正确的角度看，会产生巨大的效果，但是如果只看到一个局部和不完全的真理，就会使反对真理的人获得无数有利条件。许多反对意见看来将言之成理，只有全面看问题才能加以澄清。凡是限制真理的东西都是错误的；因此这种局限的观点里一定会掺杂有相当的错误。许多想法作为一个巨大整体的组成部分，可能是极好的，但是当这些想法被粗暴地隔断联系时就不但不是极好的，而且在某些情况下可能成为肯定有害的。在这种前哨战和散兵战中，胜利看来将永远是难以预料的，人们或者可能会认为真理本身并没有多大价值，或者可能会认为人类的智力如此狭小，发现真理乃是一种没有希望的努力。

人们可能断言：“人事中一个最为影响深远的看法是：坏的事情将每况愈下，直到最后祸害达到顶点，不能再存在下去。如果人们没有机会把可能得到的好处和现实中的坏处暗中作一番比较，赞成社会改革的论点就会相对地失去很多力量。一切局部的改革

都是治标的，不消灭疾病，而只是在有病的部分移植一块好皮。靠着小恩小惠，——也许只是表面上的局部改革使我们看不到本来应该要求的更高的利益。去掉错误的一部分罪恶，局部改革使这种错误获得新的生命力和更长的寿命。”

但是我们必须谨慎从事，不要把这个论点引伸得太远，认为真理绝对需要某种陪衬，或者认为真理不能靠着自己的光辉使人完全信服，这种想法乃是同进步的真理拥护者不相称的。真正的解决方法，大概在于对改革的来源做一番准确的分析。不论是全部的还是局部的改革，只要是根据全面观点向整个社会提出来的，就应该可以对之相当放心。但是，如果是兴趣在于使弊害永久化的人，所提出来的改革的目的又是想去掉错误的最讨人厌的特点，以便使错误继续下去，那么这种改革就不值得我们支持。社会改革的真正原则在于纠正舆论。不论什么改革，在不注意时偷偷加给社会，或者不是从一般人的思想力量中自然产生的，都是不值得称赞的。在这方面，对于整个民族和个人都是一样的。一个人，不是出于理性和信念、而是由于他的胃口不再嗜好某种纵欲，从而放弃了一种恶习，这个人就称不上有道德。我们应当追求的目的不是使舆论陷于冷淡和漫不经心，而是给以一种新的生命力。

当局部改革出于正当的根源——即社会在获得真理上所取得的进步——这种改革通常是可以得到我们赞扬的。人是习惯性的动物。逐步提高是人类天性中的一个最明显的规律。所以，当某种巨大好处为社会所充分了解，并能诱使人们愿意获得这种好处的时候，以后它就会反过来在启发智力和产生德行上起作用。我们站在某一个重要真理的立场上，从那里再走向未知的领域，这乃

是很自然的事。

的确，在某种意义上，逐步改革是改革和不改革之间的唯一被选择的出路。在无边无际的真理的海洋上，人类中有识之士有如一叶孤舟，他们的航行虽然每时每刻都有获益，却永远不会有个尽头。所以，如果我们停滞不前，一直等到设计出这样一种完善的改革，可以永远不再需要进一步的改革来使它更为完善，我们就将永远无所作为。凡在一般原则上为社会中相当大一部分人所适当理解、并且没有人或者很少有人反对，就可以看作是相当成熟可以付之于实施的。

为了扼要地重述这一章的主要对象，我想再一次地重复指出暴力可能适用于任何一个政治党派的计划，但却不会适用于单纯拥护正义事业的人的计划。即使承认真正的政治家所要进行的改革都是全面的而不是渐进的，即使在这种意义上，也否定不了前述立场。所需要的全面改革，不是马上的改革而是将来的改革。实际上，我们很难认为它具有行动的性质。它包含着一种普遍的觉悟。人们感觉到自己的处境，也感觉到过去束缚着自己的枷锁象幻影一样地消失了。当真正转变的时机到来时，就不会需要动一刀、抬一指了。改革的敌人将十分孤单软弱，不敢反对人类的普遍认识。

这些想法初看起来好象暗示革命是十分遥远的事，其实不然。人事的性质总使我们感到：重大的变革似乎突如其来，重大的发现似乎出乎意料，好象都是出乎偶然的。在一个青年人的思想成长中，在一个成年人的思想转变中，我的努力会在很长的时间内看来收效不大，往往最后成果会在最想不到的时候表现出来。真理的

王国到来时并不大吹大擂。道德的种子可能看来已经死掉，却会萌芽复生。

我们仍以法国为例，法国的伟大政论家的著作似乎在很长时间没有什么产生实际效果的希望。最新近的政论家之一爱尔维修，在他 1771 年逝世后出版的一部著作中，以悲怆的语调叹息他的国家的无望。他写道："在一切民族的历史中都有些时刻，人民不知道在善政和恶政之间何去何从，徘徊不定，因而感到一种受教育的愿望。这时我们可以比之如以某种方式准备好了的土壤，真理的露珠可以很容易地渗透进去。在这样一个时刻，出版一本有价值的书可能引起最可喜的改革，但是当这样的时刻一旦成为过去，整个民族就会对于最善良的动机也无动于衷，而且，由于自己政权的性质，会愈来愈深地陷于无知和愚蠢状态之中。那时智力的土壤就变得坚硬得不可渗透，甘霖可以普降，也可以湿润土壤的表面，却没有希望使土壤肥沃起来。这就是法国的现状。法国人民成了欧洲蔑视的对象。什么有益的转变也不会使他们重获自由。"①

但是尽管有这种悲哀的预言，革新的事业还是在不断发展中。美国革命起了画龙点睛的作用，在美国自由完全实现以后不过六年，就开始了法国的革命。法国是世界上最有教养和最受重视的国家，在其他国家模仿和发展法国的做法并且跟进以前，一定会需要比六年更长的时间吗？如果真正爱人类的人不停地宣示真理并提高警惕反对一切可能扰乱真理正常发展的因素，他们就有一切理由希望早日看到有利的发展。

---

① 参见《人论》序言。

第四篇　第四章　第二节

本章的第一节经修改后成为修订版的第四篇第五章。这个第二节相当于第四篇第六章，但是几乎是全部重新写过。

论　真　诚

这种美德的性质。——对于我们自己行动的影响——对于别人的影响。——真诚能产生坚忍精神。——不真诚的影响。——真诚的人所会具有的品格。——反对意见。——担心造成不必要的痛苦。——反驳。——保存自己的愿望。——这种反对意见显得过分了。——反驳。——关于保密。——别人的秘密。——国家机密。——以行善为目的的保密。

我们显然最后可以看到：严格遵循真理将在日常生活交往中对于我们的思想产生最好的影响。这就是一般人称之为真诚的那种美德；不论某些随和的道学家如何教导我们，当人们不是彻底真诚时，真诚的价值也就失去其最大的光采。真正的真诚使我摆脱掉一切权威而只是陈述事实。正同西塞罗加在历史学家身上的义务一样，真诚使我不敢“说出一句假话或隐瞒一句真话”。真诚消除掉明哲保身，这种态度会使我不把可能有碍自己利益的意见讲出来。真诚消除掉一种卑鄙自私的原则，这个原则会使我不肯说出

任何“对于没有伤害过我的人不利的话”。真诚使我把别人的事情当成自己的事情。有关真理、道德、宗教和政权的事情，我知道什么，真诚就会使我讲出来。对于有道德的人和诚实的行动，我有责任不遗余力地充分予以赞美。对于放荡、贪财、伪善和狡诈，我有责任无保留地充分予以谴责。我知道的任何事情，我都没有权力隐瞒，无论这件事是我的光荣还是我的耻辱。我有义务以同样的坦率态度对待一切人，一方面不怕吹捧的恶名，另一方面也不怕他人的怨恨和敌视。

如果每一个人都以此为法，他就会在一种两可的行动面前首先考虑一下，自己是否准备做自己历史的撰写人，是否准备做自己参与的史实的未来转述者。人们曾公正地认为：天主教的秘密忏悔曾经带来一些有益的效果。这种做法非常暧昧，并且可能被转变成为教会专制主义的一种非常可怕的手段，如果改由每一个人把全世界当作忏悔室，把全人类当作自己良心的监护人，岂不好得多吗？

如果每一个人遇到别人时都能肯定对方是个坦率的检查官，都会把他的德性、善行、卑鄙和愚蠢之处告诉他本人，并且向整个社会传播，那会产生多么广泛的影响呢？不能因为别人同样有义务但不履行，我就有放弃我的义务的权利。当我履行了自己的全部义务，而我对于别人的没有履行感到不快，那是一种软弱和不道德的表现。一个人充分严格地遵从真理，其影响究竟好得如何，那也是很难说的。一个这样的人，如果具有天才、知识和力量，可能把整个民族从罪恶中挽救出来。

我不顾自己的危险和世俗的利益受到损害，把真理告诉每一

个人，这种作法对于我自己讲后果会是非常有利的。我会养成一种坚忍精神，使我能对付最艰苦的处境，使我能在突然发生意外变故时镇静如常，使我能有随机应变的辩才和智慧以及不可辩驳的说服力。热爱真理的感情鼓舞着我，使我的理解力永远保持活泼敏锐，而不会象以前那样经常感到无精打采、胆怯回避和枯燥无味的影响。热爱真理的感情鼓舞着我，热爱人类的感情（这两者性质上是不可分的，几乎是同一种东西而不同名称罢了）鼓舞着我，我就会认真地追求对别人最有利的课题、关切地注视着思想的进步并且不断地为消除偏见而努力。

僧侣制度、宣誓制度、贿赂、战争、结党营私以及为进步和诚实的人所鄙视和憎恶的一切，这无数罪恶是什么使之得以在现今社会上流传呢？是怯懦。因为，当罪恶厚颜无耻昂首阔步的时候，罪恶不那么重的人不敢道出罪恶的本色来，而只要这样一做，无罪者立刻就可以得到肯定，有罪者得到改造。因为，大多数置身于忙碌的世事之外而又有一定辨别能力的人，看到了事情并不完全对头，然而态度十分冷淡并且看得非常不全面。许多人发现了这种骗局，然而却十分荒谬地想象，要使世界有所敬畏就必须有骗局，想象真理过于软弱，不足以约束人类的狂风暴雨般的情欲，所以非常应该招来诡诈和欺骗作为真理的权力的帮手。如果今天每一个人都把自己知道的一切真理说出来，三年以后，在文明世界上就几乎不会有任何大量的谬误得以保存。

我们不必害怕，这里所描述的性格会蜕化得粗鲁和野蛮①。

① 参看附录二中所讨论的关于这种真诚的一个特殊例子。

鼓励这种性格的动机足以保证它不会产生这些后果。"我告诉别人一个他所不喜欢听的真理，因为我深信那是我的义务。我深信那是我的义务，因为我看到说出这项真理对他有益。"所以我的行为的动机是为了他的利益，既然有这样的动机，我就不可能不寻求最有效的方式传达这项真理，不去引起他的怨恨，而只会唤醒他的道德感和干劲。同时，使真理合乎人们口味的一切条件中最令人愉快的条件就是从我们所讨论的情况中自然产生的。根据假定的条件，说出真理是因为热爱真理。但是人的面貌、声音和手势都是表露思想的标志。所以，正在同我谈话的人几乎不可能看不到：我并没有受到恶意、刻薄和嫉妒的影响。随着我的动机的纯正，至少在几次尝试以后，我的举止就会不再发窘。我的声音将是坦率的，我的态度将是热情的，我的内心将是同情的。这是一剂良药，在使用时既没有解不开的宿怨，也没有自私的胜利感。如果一个人把这种良药转化为怨毒和憎恨，他的思想一定是十分乖谬的。一个有道德的人的真诚中含有一种任何人都不能抗拒的力量。

我不想停下来考虑那些深深陷在个人前途和欲望中的人的反对意见，一个不懂得道德胜过财富和称号的人，就只得用同这里不相干的论据去说服。

但是有人会问："那么对于已经处在最可悲的环境中的人应该向他们透露使他们痛苦的真话吗？我们应该对一个害热病快死的女人说出她的丈夫摔下马来跌伤了头的遭遇吗？

对于象这样的例子所可能作出来的最大的让步是：如果一个人在他的漫长的一生中一直被当作婴儿来看待，也许这样的时刻不是开始把他当作一个有理性的动物来看待的时机。但是，实际

上，在这种情况下，是可以有一种安全地说出真相的方式的；而且，不这样做，反而常会有这样的危险，可能让一个侍女的无意多嘴或者一个孩子的天真的老实话更粗鲁地说出了真实的情况。要想掩饰这种可悲的秘密，必须使用多少作伪、欺骗和说谎的技巧啊？根据事物的本性，真理就是为了训练人使他获得坚忍精神、人道主义和美德的。我们是些什么人，竟要破坏事物的本性和宇宙的规律，想要培养出一些夏天的昆虫，使真诚的微风和不幸的暴雨永远吹打不到它们的身上呢？

“但是真话有时会给说真话的人带来致命的后果。一个在1745年替僭位者①作战的人，在同伙被驱散后，只身逃走。他遇到一伙正在搜捕他的保王党分子，他们不认识他，向他探问消息以便继续追捕。他的回答把他们继续引向错误的方向，保全了自己。”

这和前边那个同样是一个极端的例子，但是，真正的答案大概仍然是会相同的。假如有人对这个答案表示怀疑，他就不妨考虑一下对于上述那个人的行动加以称赞会使他得出什么样的结论。在我们举的例子的时代里，对待当时被称为叛匪的人是极端残酷和不公正的。那个人的所作所为也许是出于最高尚的动机，然而却会遭到最可耻的下场。但是，如果这个人有权利用谎话来脱身，那么一个犯了伪造证件罪，该受惩罚的可怜虫为什么不可以这样做呢？他现在可能意识到在自己身上具有成为社会上有用的人的材料和愿望。在这里愿望也不是假定中的重要部分。只要的确具有那种材料，如果社会不去发现一些办法使它们成为无害而有用，

① 英国人在1688年驱逐了英王詹姆斯二世，他的儿子和孙子觊觎王位，被称为老、少僭位者，他们曾经先后在1715和1745年两次发动叛乱。——译者

而是去毁掉它们，那大概就会被人看作极端的非正义。照这种说法，一个人不需要干别的，只要犯下一件罪行，就可以有权犯第二件罪行，并使第一件罪行不受惩罚。

但是，千百个人都愿意为一个可怜的教派的不可理解的原则去殉道，为什么我才谈论到的这个无辜的人就不应该甘心献出自己作为真理祭坛上的牺牲呢？他为什么要以说谎来换得几年流亡和悲惨的痛苦生活呢？如果他对追捕的人自首，如果他去法官和全国面前宣言："我这个被你们认为是非常恶劣、堕落以至不配再活下去的人，宁愿身受你们非正义的待遇也不愿意说谎；如果办得到，我一定会逃脱你们的不法暴政；可是既已被围困住，除了说谎以外无法获救，我情愿愉快地忍受你们恶毒心肠所能加给我的一切伤害，也不愿意冒犯真理的尊严；"如果他这样做，他岂不是给自己带来光荣、给全世界树立榜样，完全可以补偿他早死几年的灾难么？在一切情形下，我们都必须履行自己的义务，而不必问别人会履行还是会忽视他们的义务。

但是我们必须记住，这还不是这个论点的真正有力之处。要强调的不在于他会做出什么好事，那是靠不住的。这种英勇行为，象我们担心许多其他这类行为的遭遇那样，也可能被完全遗忘。在我们所研究的那种情况下，真正明智的人所要考虑的不是该做什么，而是该避免做什么。我们不应该犯不真诚的错误。我们不要以卑劣的手段达到所希望的目的。我们要遵守一般的原则而不为一件特殊越轨行为的庸俗外表所迷惑。我们要看到：保全一般的原则所带来的普遍好处大于在任何情形下推翻一般的原则所带来的好处。世界上的事情是根据一般原则进行的。如果引力和冲

力定律不能使我们知道我们行动的后果，我们就无法判断和推论。在道德上也是如此。一个已经立志真诚的人，一旦背离这一志向，就会沾污他所有的行为，有损自己坦率豪爽的性格（因为勇于说谎是卑鄙的），他也就不如他所要抵御的敌人有道德；因为别人相信我表面的诚实，比我辜负他的信赖是更有道德的。在殉道的情形下，有两件事情要考虑。殉道是一件不可无故招惹的弊害，因为我们不知道还有什么善事等待我们活着去做。殉道又是一件不可以牺牲原则来避免的弊害，因为我们应该谨防对我们自己的要做的事情给予过高的估价，或者想象如果我们被消灭，真理也就要死去。

“但是杰出的费纳龙① 在教育他的泰雷马克② 时，把保密这项伟大义务规定为一项主课，对于这一义务又怎么办呢？”那算不得一种义务。一个真正有道德的人，不应该采取任何会使自己在全世界面前感到羞愧的行动。的确，费讷龙尽管有如此大才，却在这个问题上陷入了最明显的矛盾。在伊锡卡③ 时，泰雷马克的优点中很大一部分就是保守他母亲的秘密④。可是他到了泰尔，尽管生命攸关，人们却不能说服他去进行或者容忍一项欺骗⑤。

一个诚实的人通常羞于提起的是什么呢？是安贫乐道，是自

---

① 费纳龙，法国神学家，他受命任年青的布戈尼公爵的教师时，为这位公爵写了《泰雷马克奇遇记》这部著作。——译者

② 泰雷马克是希腊神话中奥德塞斯的儿子。这里指的是布戈尼公爵。——译者

③ 伊锡卡是希腊神话中奥德塞斯的故国。——译者

④ 泰雷马克的父亲在外多年未归，有许多人向他的母亲求婚，她无奈只有用巧计来拖延对付，泰雷马克所保密的就是他母亲的这些秘密。——译者

⑤ 参见本书第三篇。

操贱役，是处境清寒但才德过人，是实际上构成他的光荣的无数的具体事情。关于善行，我们要十分谨慎，防止夸耀的情绪和迫切要求受惠者感激的性质；但是想要隐瞒我们的美德肯定也是一种极端的软弱。我们不但远不应当希望世界上的人不知道我们的善行，而且应该站出来使人们看到一种吸引人的光辉的榜样。如果我们决定对任何一件事情保守秘密，我们同时就会有犯上一百种狡诈、诡辩、含糊和说谎的错误的危险。

别人的秘密"我有权泄露吗？"大概没有；不过关于这些秘密你有一种义务。你所知道的事实是你所有的一部分，你对于这些事实正象在其他任何情况下一样，是同样应该为了公共福利而使用的。如果我没有权利随意隐瞒我自己的事，那么别人能有权随意禁止或限制我履行我的义务吗？——"但是国家机密呢？"这也许是一个不应该在这里先来讨论的题目，我们将有机会来研究管理国家大事的大臣怎样取得行事模棱两可、玩弄手法和哄骗别人的权利，而老百姓则有义务要保持正直、坦率和真诚。

有一个性质特殊的例子，看来值得单独研究，那就是为了全人类的缘故而保密的例子。孔多塞先生在他的《伏尔泰传》中曾经对于这一论点的肯定方面谈得很充分。在那部著作中，他因为这位爱护人类的杰出人物在主张人类自由上所表现的温和而容忍的态度而认为他是正确的，他首先列举了伏尔泰对于迷信、虚伪的严肃和战争等进行的不断抨击，然后接着说道："当然，人们觉悟越高就越自由；但是我们不要提高暴君的警惕，让他们结成联盟来反对理性的发展。我们不要告诉他们知识和自由之间存在着的紧密的和永久的联系。伏尔泰认为应当把迷信说成是君主制度的仇敌，使国

王和君主们防备僧侣制度的阴险残暴和野心，并且证明：要不是有思想和调查研究的自由，就无法保证教皇的骄横、剥夺人权、暗杀和宗教战争不再卷土重来。如果他对于这个问题采取另一种说法——其实也是同样正确的——如果他说迷信和愚昧是暴政的支持者，他只不过在公众还没有准备成熟时过早地说出了真理，并且一定会看到自己的事业迅速告终。以适当的进度传授真理，会逐步扩大智力，并且在不知不觉中为人类平等和幸福铺平道路；但是如果在传授真理上不知慎重和节制，真理就会在萌芽时期被毁灭，或者在这个世界上引起整个民族的动荡，而这种动荡由于为时过早，也就会流产的。”

象这种推理对于真理的无限力量表现出多么怯懦的不信任呀！关于个人安全问题，如果进行准确的考察就会发现：尽管伏尔泰使用了那一切机智和策略，却在六十年中始终是宫廷和大臣们持久的乃至天天迫害的对象①。他不得不从一个地方退居到另一个地方，最后不得不利用两国边界上定居的有利条件，在每一国的境内都有一所房屋。他要得到君主们保护的企图只是给他带来了升沉不定和耻辱。如果他的做法更坚定和更直截了当，他也不会比这样更不安全。怯懦和极力想为自己找到一个保护者的努力，才招来迫害。以伏尔泰那些有利条件、他的才能和他的独立地位，他本来是可以使世界上的暴君对他敬畏的。

至于真理的进展，并不象真理的那些忧心忡忡的维护者所想象的那样靠不住。孔多塞先生在他的论述中曾经正确地暗示说：

① 参见孔多塞：《伏尔泰传》一书。

“在印刷术的发明中包含着一种萌芽，在成熟和取得力量以后将注定要消灭人间的奴役制度。”如果采取适当的预防手段，书籍是不会被毁掉的。知识是不会被根除的。知识的进步是不声不响的，然而却是万无一失的；以不朽的形式积累起最大量真理的人，是在这场战争中最起作用的战士。

真理既然对于敌人无可畏惧，因而也就对自己的朋友没有什么可怕的。把最崇高的发现告诉世界的人，并不是最有可能煽起百姓愤怒和把人类幸福这个伟大问题匆促地推向不成熟的危机的人。应该追求的目标当然是思想的逐渐进步。但是为了更好地达到这个目的，应该尽可能多地揭示真理、使一些人觉悟起来，并且让知识按着自然和必然的规律所规定的比例来扩展，而不是采用我们所能发明的零碎传播真理的任何人为的方法。事务的本性中存在着逐步发现和逐步改善的特点，用不着靠它们的信徒们的策略来协助。一句话，认为真理和道德必须被掩盖起一部分来的想法乃是极不可取的。巧妙地引导我在小事情上犯错误以便在不知不觉中使我突然犯大错误的人，我一定把他看成是个骗子。限制在某种小范围内并且去掉光辉，真理就会具有更多的验证吗？我们信赖真理的无限力量、真理和智力性质相通、真理会产生自由、幸福和道德的直接的和不可抗拒的趋向吧！我应该担心的是还没有足够的真理，我的观点还过于狭隘，以至于不能产生影响；我应该积极努力来增加我所知道的真理；而不应该担心真理在它的日丽中天、光芒四射时，它的光辉和温暖会不为人们所普遍承认①。

① 参见附录三中对于这一问题的进一步的探讨。

第四篇　第四章　第二节

附　录　三

本章的三个附录中的第一个附录编为第四篇第五章的附录；第二个附录编为第四篇第六章的附录二。本附录三虽然在一般内容上同第四篇第六章相符合，但却被删掉了。

续论真诚

一个例子的提出。——赞成隐瞒的理由。——先决问题：真理一般要局部地传达吗？——真诚的通常影响——不真诚的通常影响——对于本人的影响：——1.停止进步——2.厌世主义——3.不老实——对于旁人的影响。——对于真诚的界说——一般重要性。——应用。——关于选择居住地方的义务。

为了更精确地判断我们应该真诚到什么程度，我们不妨假定："我是一个居住在葡萄牙王国内的人——也许是本国人或者不是本国人——而我认为这个国家的政治和宗教制度对于居民的幸福和进步是很有害的。"我是不是应当直言不讳地说出我的想法呢？我对这个问题的回答是："我马上应该做的是给自己另找一个居住的地方。"

在这种情形下，赞成隐瞒的论点是很明显的。"那个国家是在

一种严重的专制主义统治之下，如果我用这种坦率的方式说出我的想法，特别是如果我再热情洋溢和坚持不懈地要改变当地居民的看法，人们就不会容忍我的真诚。在那个国家里，宗教裁判制度仍然盛行，这种裁判所中被人所尊敬的神甫们在我很好地开展工作以前就会找到有效的办法使我沉默。那里的居民完全听不惯我发表的那种大胆主张，将会感到自己虔诚的耳朵受到难以形容的震动，而我所忍受的牺牲，不但不能产生殉道有时带来的良好效果，而且会很快地被忘记，即使人们还记得，也只会对我诅咒。反过来，如果我隐藏起我的想法，我却可能活得很长并做出许多有实效的好事来。如果我隐瞒起一部分，我也许可能用一种慎重和逐渐揭示的办法在居住的见解上引起一种革命性变化，而这是卤莽从事，很快就会失败的。这些赞成隐瞒的论点不是基于怯懦和自私，也不是基于想象我将遭受可怕的毒刑。这些论点是出于爱人类的考虑和想要正确地估计用什么方式能使我的努力最有助于一般的福利。”

在我们开始直接考查这些论点以前，也许应该提出某些一般的看法作为前提。首先，我们不妨冷静地问一问这里所说的例子是一种例外，还是一种常规。“我是否一般都应该一次只说出真理的一小部分，注意不要使我的听众的成见受到震动，从而在不知不觉中引导他们达到那种最初会使他们大起反感的结论呢？还是应该只在极端危险、生命可能因之丧失的情况下才采用这种办法呢？”依我看来，真理乃是一种神圣的托管物，我没有权利随着兴之所至或者为了明哲保身，把它点滴地分配给我的同类。依我看来，那未免是一种可耻的狡计，如果我把我的材料加以巧妙的安排，从

而哄骗人们获得一种坦白、直率和真诚永远不会引导他们达到的结论。依我看来，我如此小心翼翼要避免的震动对于人们思想的健康是有好处的；尽管这样做可能产生的暂时效果不大，但最终的结果权衡起来却会证明不加掩饰的真诚是更加有利的。

这里应该提出的第二个前提，是应该考虑一下真诚和不真诚的一般影响，考虑一下为什么不论应用在什么问题上前者通常都是应该赞美的，而后者则通常都应该受到责备。真诚之所以应该赞美，是因为真诚一定会产生坚强而有力的性格。人们有时候说："一个正直的人应该是肝胆照人的。"他应该有一种不怕任何考验的坦率精神。他总是心口如一的，不论他说什么你都可以相信是老实话，并且是完全的老实话。他的打算从不设想隐瞒。他首先就告诉你："这是我想要证明的命题。我提醒你的警惕。我不想使你猝不及防。如果我所说的是真理，就会经得起你的检查。如果我所说的是错误的，那么，即使我在叙述过程中处处设法遮掩也是枉然的。"

不真诚之所以应该受到责备，因为它趋向于直接败坏正直的性格。假定"我必须把我的见解在宗教裁判所的神甫法官面前隐瞒起来。"我将用什么手段来达到这个目的呢？是不是我该把这些见解讳莫如深地当作对全世界的秘密呢？如果这是我所采取的办法，马上的后果就会使我的思想停止进步。进步和发现都要靠着一种敢作敢为的性格。发现的种子播种在一切人的思想上，但是它们却常常因为落在不能生长的土地上而干枯死掉。大家都感觉得到国王和贵族是荒谬可笑的，存在于大多数文明国家中的明目张胆的压迫和不平等是不公正的。但是人们不敢在这样一个冒险

的问题上暴露自己的思想。如果我说出我的想法，我会从这种表达思想的行为中获得继续前进的勇气。我感觉到别人用什么态度来对待我的想法，这种感觉反过来就会对我自己的进步起推动作用。如果人们热诚地对待我的想法，我就从人们的赞许中得到新的勇气。如果人们以反对和不信任的态度来对待，那也会诱导我修正我的想法。我或者发现这些想法中的错误，或者加强我的论据，在过去已经积累的真理之外再加上新的真理。如果我知道我永远不会把我的发现告诉别人，还有什么东西能够刺激我去追求发现呢？根据事物的本性，如果一个人决定永远不说出自己所知道的真理，他就永不会成为一个大无畏的孜孜不倦的思想家。一个人的内心和外在表现是不可分的；言语上不大胆的人在调查研究上也永远不会是热情没有偏见的。此外，这种有意做假对于一个人的性格会产生最坏的影响，会把本来应该是直率、合群和坦白的德行变成为一种孤独、乖谬和厌世的素质。

但是，我们不妨设想，我所采取保护我自己免于迫害的方法和上述的不同。假定我还是说出了我的看法，不过是小心翼翼的有所保留的。这种做法就会涉及到无穷无尽的谎言、心口不一和支吾搪塞。当我说出我的想法时，我必须注意别泄露秘密。如果我有较高的热情，如果我对于真理的热爱是热烈的，我就会希望在审慎所能允许的范围内尽可能多地说出真理来，在这种情况下，如果我竟而在若干年中一次都不犯估计上的错误，那就未免奇怪了。这样我的重要秘密被泄露了，在宗教裁判所神甫法官的心中引起了怀疑。那我现在怎么办呢？我想我只得矢口否认那个事实。我必须假装成一付最自然的无所知和惊讶的样子，如果我在伪善和

说谎的技术上能达到这样高明的程度，能使那只准备吞噬我的野兽受骗，那就太好了。根据这种假定，最高明的骗子也就是道德最完美的人。

但是情况还不止于此。我的善良性格既然为大家所熟知，在我周围的人就很有可能是一些脾气好而不谨慎的人，而不是同我有不共戴天之仇的人。可是，我对于每一个问到我的真正想法的人，却必须先确定这个人是单纯希望了解情况还是打算出卖我。有道德的人似乎本来就应该具有坚定果断的性格，相信自己的正直。但是采取这种办法的人，却是以迟疑开始而以羞辱告终。人们问我这是不是我的真正想法。我加以否认。问我的人再来追问："啊，可是我听某某人说的，你说这些想法时他是在场的。"这时候我怎么办呢？我是不是对于那个诚实地转述了我的话的人进行中伤呢？还是我做一番无效的努力来逃避这种指责，不但不去树立我的正派风格，反而用冷静的和大胆的厚颜无耻去使告诉我的人大吃一惊呢？

不真诚对于本人和看到这种不真诚表现的人都有最坏的影响。它剥夺了有道德的人所应有的最高贵的表现，自觉豪爽的性格和泰然自若的态度。它要求人们保持经常全神贯注，不是为了以最好的方式说出最有用的真理，而是为了编造出一系列没有矛盾的谎话，并用一种同他心中所想的一切都不相符合的面孔把这些谎话讲出来。它破坏听我讲话的人对一个有道德的人应有的信任。我不能期待听我讲话的所有的人都了解到支配我的行为的乃是一个仁爱为怀的深邃计划，毫无任何自私和怯懦的考虑。但是他们却全都能看到我心口不一和支吾搪塞。他们全都知道我在说

谎话的镇定方面和在维护谎话的技巧方面是超过了最高明的骗子。

由于力求真诚的可笑方式，更常常由于反对没有界限的真诚的人所做的古怪的描画，真诚曾经使人以为不值得做到。我没有必要在街上遇到一个人就拉住他向他说出我的想法。我没有必要向普通老百姓和不识字的人不断地谈论最高深的真理。我必须做的只是不去隐瞒并且保持自己性情和品质的纯洁。不论谁来问我，我都必须毫无秘密和毫无保留而且总是准备给他一个坦率而明确的回答。当我用辩论来证明任何原则时，我不应采取任何迂回曲折的说法，而是直截了当地明确说出我所抱的目的。履行了这个最初的义务以后，就可以公平合理地要求听我讲话的人耐心地听下去。我可以说："不错，我发表的见解由于你的先入之见会显得令人惊异，但是现在我愿意对你耐心地和细致地说明这种见解所根据的理由。如果这些理由令人满意，你就接受；如果这些理由不说明问题，你就拒绝。"这是真诚的基础。它的上层建筑是传播一切重要的真理，因为这样做不论对个人或是对集体来说，都是有益于人类的进步的；同时也要把我所知道的关于我自己和别人的一切都说出来，因为绝对的公平对待和毫不含糊地公诸于世乃是一切德行的最好的保障。

那么真诚，至少在寻常的情形下，是非常重要的，因而我的义务首先在于考虑如何保持我的真诚不受沾污，然后再在每个具体情况下选择我力所能及的最能使人类受益的手段。真诚是那种至高无上的普遍原则之一，它永远是不应为了日常事务予以放弃的。也许我可以设想，在某些特殊情况下，说谎和欺诈可能最为有利，

正象我在前边一章中可以设想：把我的匕首插进一个暴君的心窝会是合乎道德的事一样。但是我们应该警惕，不要在这些事情上想入非非。永远使用坦白而光明的手段这一伟大法则，似乎比消灭任何局部性和暂时性的危害更加重要。在眼前的一件事情上，我深知一种坦率而毫无虚假的行动原则一定会带来什么利益，也深知欺诈、口是心非和说谎一定会产生什么危害。但是在特殊情况下，无视这些原则会产生什么利益，我能肯定的程度就差得远了。

我们已经把有关这一问题的正确推理基础阐述如上，现在我们再回来讨论一下关于那个葡萄牙改革者应该采取的行为。

在这里真正的回答，也许就是我们前边已经提到过的那个回答：一个人关于这些问题既有这样明确的认识，他就不应根据任何理由同意在葡萄牙住下来；如果已经住下来，也应该尽快地离开那个国家。他在葡萄牙所作的努力大概将是无效的，但是在某个其他国家里，他的努力将获得最令人欢欣喜悦的后果。

有人可能反对说："总要有人在葡萄牙开始改革工作，为什么不应该是我们所说的那个人呢？"我们的回答是：在这种反对意见所假定的意义上，开始改革工作对任何人来讲也不是必需的。这些伟大而无畏的真理应该在英国、法国和其他国家发表，它们在这里所获得的传播将产生一种影响，提供一个范例，经过一些时候以后就可能使这些真理在葡萄牙受到欢迎。

宇宙间一切事物发展的巨大因果关系的连锁，已经足以使人类逐渐受到教育，而不必由个人去违反自己的原则和牺牲自己的正直来完成这一任务。也许从来没有一个人如此远远高出于他的

同类，乃至找不到一个国家可以在那里安全地把自己所知道的一切说出来。那些使这个人思想成熟的原因，会普遍起作用，使同样的人的思想臻于成熟，并使各个时代和各个国家受到某种程度的同样的影响。也许正是在这个时刻，或在不久的将来，在葡萄牙就存在有一种人，这种人尽管在知识上同处于更有利的土壤上的别国的巨人比起来只是儿童，却十分适合于提高自己的同胞。如果由于造化的恶作剧，竟然产生一种异国情调的人，那还是把他移植到看来更适合于发挥他的精力和作用的地方去吧。此外，当我们倾向于过高估价自己的重要性时，我们可能应该扪心自问一下是否受到了某种隐藏着的怯懦性或虚荣心的影响。我们完全不能肯定说有这样一个人，他的生命对于社会是如此宝贵，以至于值得用牺牲他的真诚这样巨大的代价来加以保全。

第四篇　第八章

这一章除了有五段在修订以后用于第四篇第十章以外，其余皆已放弃。

论道德原则

爱人和利己主义的假定——前者的优越性。——行动不是自觉的就是非自觉的。——两种行动中第一种的性质。——从自觉行动产生的论点。——自觉行动是实际存在的。——这种存在的后果。——从实验的观点来看这一问题。——主张利己主义的人所提

出来的假定——我们在一切场合都估计自己所能获得的利益。——这个假定的谬误。——一个相反的假定。——我们并不考虑我们不去行动会产生的不安心情——或者是在解除别人的痛苦上——或者是在增进一般福利上。——不安心情是这个过程的一个偶然因素。——这些假定被不合理地掺和在一起。——根据人们喜好简化思维过程的倾向而提出来的利己主义学说——根据事物的本性中的简单性提出来的利己主义学说。——利己的假定同道德不相容。——结论。——这个问题的重要性。——应用。

精神的机械意识这个题目对于研究人类行为的道德准则，自然而然地成了最恰当的导论。我们已经首先确定了思想是躯体行动的真正和有效的来源，我们还有待研究的是作为人的道德行为的来源的那些特定思想的性质。

关于这个问题有两种见解。有些人认为人类思想具有相当大的可塑性，因而我们在某些情形下显然是以自己的利益作为我们追求的目标，而在其他情形下，我们也能同样真诚地直接希望别人得到好处。另一些人则断言我们除去个人利益在望或受个人利益的刺激以外是不会采取行动的，他们认为即使在我们的行为看来远不是为了个人利益的时候，这种行为暗中还是来源于同一因素的。本章的目的就是要证明前一种假定是符合事实的。

我们根据前一章的论点可以认为：在有关人类思想的理论中存在着两种行动——自觉的和非自觉的。我们已经详细地研究过后一种。我们已经充分地看到：躯体的某些活动，是以感觉或者思想作为产生的媒介，同时也是——我们不妨采取一种通常的表达

方式——自发地产生的，并没有预想到或者直接考虑到随之产生的结果。但是，如果我们承认存在着这种现象，我们也同样有理由承认存在着上述的另一种行动，这另一种行动在采取时是预想到结果的，而这种预见也就是这种行动存在的理由和原因。

自觉行动不能无区别地从一切感觉中产生，而只能产生于特殊一类的感觉，伴随着某种认为这种感觉是正确的观念，某种可以加以肯定或否定的观念的感觉。所以，从自觉行动学说得出来的第一个结论，就是存在着一种同感觉有区别的认识能力，或者说得更准确一点，不仅有可能使用我们的一般感觉能力获得各别的观念而且也有可能使用它把两种或多种观念联系起来。一旦养成这种特殊的习惯，这种习惯就逐渐扩展到思想的一切领域，以至最后，任何事物只要在感觉中枢上留下清楚明晰的印象，就不可能不随着在思想上产生关于这一事物的某种判断。

人就是这样变成了精神的动物。所谓有精神，就是因为人能够把观念加以联系和比较，提出有关的命题，并且预先看到躯体的某些活动所能产生的某些后果。

但是，如果说预见到要产生的某种后果可以成为行动的充分原因，也就是说：如果有愿望这样一种东西存在，那么一切这种预见，就都有导致行动的趋向。如果感觉到某一事物是正确的同时也意识到我有能力来对这一正确的事物采取行动，如果这种感觉本身足以在躯体上产生活动，那么一切具有这样条件的感觉就都有导致活动的趋向。我们试把这一切应用到眼前的问题上。

我感觉到某种美味食物的存在，我感觉到我有这种食物可以加以满足的食欲，而随着这些感觉我还意识到我有取得这种食物

的能力。如果我思想上没有所说的这些想法以外的考虑，那么某种躯体的活动就不可避免地要随之产生。

现在假定上述有关的人不是我自己而是另外一个人。这种不同也不能在实质上改变这一情况。这里仍然存在有产生活动的一切必要条件。我看到了一种食物，我知道那个有关的人的需要，我也意识到自己有满足这种需要的力量。使我的身体产生某种运动，就不再需要任何其他的条件。所以，象前一种情况一样，如果我思想上不存在其他考虑，那么某种躯体的活动也就不可避免地要随之产生。所以，即使有无数其他考虑，然而这一考虑，单独地看来仍有导致活动的趋向。单独存在时必然会产生活动的考虑，即使伴随着其他考虑也一定保存着这种内在的特点。

但是我们不妨假定这是唯一能够合理地支持利己学说的方式："从实践上讲并不存在愿望这种东西，人从来也不是由于预见到后果而采取行动的，而总是象我们已经证明他最初采取行动的那样，仅仅由于痛苦的刺激而继续行动，而且恰好是以那种刺激推动他的方式来行动，并没有任何理性官能趋向于延长、阻止或者支配他的行动。"这种说法所表现的人类思想是多么令人难以相信的一幅图景啊？我们形成自己的见解——这一点是无可争辩的——我们衡量什么手段具有导致达到目的的趋向，我们比较各种不同事物的价值，我们想象我们的行为要受我们由之得出来的判断的影响。我们感觉到一件东西比另一件东西更为可取，我们希望，我们选择；这一切都是不能否认的。但是这一切却都是一种无效的机能；我们的全套行为准则，都是不受我们对于事物的相对价值的认识的影响，都是不受我们对于有利或有害的后果的预见的影响

的。这一切是多么令人难以相信呢！

这里没有其他选择。一旦承认认识在这件事情上有某一份作用，我们就不可能提出任何理由来说明为什么一切成为人类认识对象的问题会没有它的一份作用。一旦承认我们是根据对于某一事物的认识来行事的而这一事物是对于某一观念加以肯定或否定的，那我们就不得不承认：一切包含可取或不可取、较好或较坏的概念的命题，都会——只要我们有真正的或者假定的能力来实现它——提供一种作用大小不同地导致躯体活动的动机。然而这是同利己的理论直接相对立的。主张利己是行动的唯一源泉的人，实质上不仅是说没有什么行动是不自私的，而且说没有什么不自私的考虑能在任何程度上引起行动。如果我去解除最善良的人的实际痛苦，根据这些人的说法，我是丝毫不受到对这个人的热爱或者对他的痛苦的同情的影响的，而完全是为了取得我自己的满足。

我们不妨更细致地考虑一下这个问题。如果我感觉到我或者必须为了二十个同我一样好的人的幸福或存在而牺牲我自己的幸福或存在，或者他们的幸福或存在必须为我自己的幸福或存在而牺牲，肯定这种情况会使作出前一种选择具有一些诱惑力。也许我没有这样选择，但是这种情况会不引起哪怕是瞬息即逝的愿望或者哪怕是作用不大的悔恨吗？这个问题的决定实际上是一个算术问题；难道从来没有一个人能够理解这个问题吗？一个人的价值就是他的功用；难道从来没有一个人相信另一个人的功用和他自己的功用相等吗？我是四十，那二十个人就是八百；如果我自己不是四十，我就感觉到他们少于八百；当问题涉及到我自己的时候，难道我就感觉不到这一点吗？

主张利己学说的人虽然一般承认："一个人是可能牺牲自己来保全另外二十个人的"；但是他们断言："他在这样做时，是从个人利益出发的。他感觉自己意识到采取一种英勇行动而死比后悔不肯采取这一行动而生对他自己要好一些。"换句话说：这里的行动伴随着各种各样的可取之处：对于二十个人的好处，他们今后长期生活中的安宁和幸福，他们一定会给他们千百万同时代人带来的好处以及通过这些同时代人给他们亿万后代人所带来的好处，最后还有自己逃脱悔恨以及在完成有道德的行为时所感到的片刻的喜悦。从所有这些动机中他选择了最后一个动机，而完全无视前边那些动机；采取一种最慷慨的行为，却纯粹出于自己利益的考虑。抽象地和公正地加以考虑，并把我字放在问题以外，这乃是最次要的好处，而他却对于其余那些好处绝对地和长期地没有任何感觉。

我们认为不自私的学说在理论上已经充分成立，那么不妨用经验来参证一下。可以用来反对这一理论的有两种不同的假定，一种假定断言："我们所做的一切事情，在思想上做出选择以前，我们都估计到在多大程度上对于我们自己有多大好处；"另一种假定把我们的行动归因于"一种盲目的和不可理解的因素，如同一个婴儿哭叫时，经常会喊出一种为他自己所没有想到的声音，但是这种声音却是从一个有机体和一个受到刺激的头脑之间的某种联系上必然会产生的。"

经验在多大程度上符合于第一种假定呢？假定在一切行为上——假定是怜悯的行为——，我们都在服从于产生那个行为的感情以前，先估计对于自己有多大利益，肯定说没有比这种假定同

我们自己的经验更不相符的了。的确，有人可能说：思想的作用是非常微妙的，我们已经熟悉了的某种推理过程可以在我们的思索中很快地划过去，因而记忆中留不下什么痕迹。这番话虽然对，对于我们正在研究中的说法并没有什么帮助，因为我们还是看得到：我们最初的怜悯心是最难以这种方式来解释的。

为了了解这一点，我们不妨先举一个儿童的例子。在他能够有同情的感觉以前，他一定已经由于一系列的观察而感觉到，例如他的保姆，是一个具有意识能力的人，并且同他自己一样能够感受到快乐和痛苦的刺激。这个儿童先有了这些先验的知识以后，我们不妨假定他的保姆从一段楼梯上跌下来，摔断了腿。这个儿童大概会对于这个意外事件感到某种关切；他会了解她的喊叫声的意义，同他自己在痛苦中所常喊出来的声音是相似的，而他会发现某种救助她的愿望。怜悯也许最初是由于一种对器官的机械的刺激所引起的，由于这种刺激，另一个人所发出的喊叫声，促使这个儿童并无直接目的而自己也喊叫起来。这种喊叫声尽管最初并不伴随着同情，但是这些喊叫声自然会诱使这个儿童注意到这些喊叫所给予他的刺激。

在他的救助愿望上，他是不是想到一种助人快乐呢？根据这种假定这是他经验中最初的仁慈感情，在他有经验以前，他是不能预见到仁慈的乐趣的。我们是不是能假定他受到其他自私念头的影响呢？他考虑到如果他的保姆死了，他就有死亡的危险，或者如果她瘫了，他就会失掉出去透空气的机会。在这一时发生的同情的冲动中，这个孩子竟会为这些遥远的考虑所支配，难道这是任何人可能相信的吗？我们实在没有必要再举出一个显然是仁慈的行

动作为例子，因为同样清楚的是：我们最常见的行动都是同这一种解释不相合的。我们并不由于想起吃喝是我们生存所必需的才去吃喝的。

上述第二种假定是同第一种假定完全相反的。前一种假定把一切人类行动都看成是出自智力的非常复杂的推论，后一种假定则把一切行动都看成纯粹是生理的。从生理这个字面意义看来，如我们已经看到的，没有任何事情比这个更同经验不相符合的了。所以，有这种看法的人不得不修改原来的设想，他们说：我们并不是仅仅由于感觉才行动，而是说感觉为思考提供了基础；虽然我们能用理论和预见来指导行动，然而我们唯一能够应用预见的事情就是消除痛苦。实际上，我们经常用来完成某一目的的一切行动，都必须认为是为思考所支配的。流泪呀，哭叫呀，都只是感觉使然，不过，除非我们受到认识的支配，我们是不能加以消除的。

那么在这里我们遇到了一种新的程序的开始。如果不安的心情仍然是现象的来源，那么它现在至少具有一种不同的形式。先是产生了某一种情绪，关于这种情绪在思想上并不存在任何意图。现在假定由于某种看法或为了某种目的采取了一个行动或者一系列的行动。这一目的的假定就是解除一种不安的心情。它是否如此，在许多情形下这是我们的思考能够使我们决断的问题。如果我们在促使我们行动的动机方面经常自欺欺人，那主要是由于虚荣心，想把我们自己说成或者让世人以为我们是根据比我们真正有的更为崇高的原则来行事的。但是这种观念是儿童和野蛮人所最不会有的，因此他们应该可以最充分地觉察到他们所抱的目的只是消除不安的心情。如果说我们真正追求的目的是我们在任何情

形下都意识不到的目的，说我们的行动是完全来自一种我们所感觉不到的影响，而在认识上存在的看法是完全不起作用和没有关系的，那看来未免是对荒谬的美化罢了。

我们刚刚研究过的例子中，不安心情是过程的第一步；在其他可能举出的例子中，不安心情并不是第一步。假定“在一个化学作用过程中，我偶然发现一种可以对人类非常有利的情况。我立刻放弃原来追求的目的，彻底完成这项发现然后向全世界发表。”在前一个例子中，一种痛苦的感觉是动力，使我的智力采取行动。在现在这个例子中，对于真理的感知是原动力。不论设想存在着什么样不安心情使我急于把这件好事发表，那就是这种感知的后果。如果事前没有感知，不安心情是不会存在的。

但是人们说过：“虽然在这个例子中先有对于真理的感知，可是在整个过程中那种不安也是同样不可缺少的，因为没有它就永远不会有随之而来的行动。行动是欲望的产儿，智力的冷淡的不涉及个人利益的决定将永远在思想中沉睡下去。”即使承认某种不同程度的痛苦是整个过程中一个经常的步骤，我们仍然可以否认它在最严格的意义上是不可缺少的。感觉到我应该公布某一个发现，就是感觉到公布比不公布好，可是感觉到一件事比另一件事好就是有所取舍，而有所取舍就是选择。在这种情况下，整个过程是完全了，而痛苦在它的作用上仅只是偶然的。我为什么在忽略了一件仁慈的行为时感到痛苦？难道不是仅仅因为我断定仁慈行为是我应当采取的么？难道认识能力需要等待先研究出二加二等于四或者某某事情将增进别人的幸福这些命题会产生什么好处，然后才能感觉到它们是正确的呢？

这里适用的原则，同样可以应用到名誉、财富和权力上去，总而言之，可以应用到文明世界中能够思考和进行推论的那部分人所从事追求的一切目标上去。如果不是先有智力上的决定，并且告诉我们这些目标是值得追求的，我们对任何一个这类目标都是不会追求的。

我们刚刚研究过的这两个假定，如果支持它们的人没有错误地把它们混淆在一起，也许一个也不会被人认为是能够自圆其说的。主张利己学说的人们意识到仅仅感觉到痛苦的刺激这个理由，只能解释人类经验的很小一部分；所以他们就不知不觉地从解除痛苦的理由滑到促进利益的理由去了。他们把感觉和思考这两种情况混淆起来；并且在后一种情形下假定个人满足乃是人们普遍追求的目标，他们就做出结论说他们是在根据一个原则来解释人类的一切行动。实际上，没有比不安心情和蓄意的利己这两个原则更加截然不同的了；前者被称为利己是很不恰当的，后者是根据确定的计划来追求我们自己的利益。两者之间只有一个共同的条件，那就是都把我们说成是除非我们以这一种或那一种方式把一个命题同个人利益联系起来，我们就不能理解任何命题。这当然是对这两种假定的后果的应有的看法，因为如果我能理解一项明确无误的命题，例如知道某个别人需要把一支蜡烛从屋子的这一端移到另一端，这就足以构成采取行动的一个理由，一种或强或弱的动机，也可以是主导的，也可以是起不了主导作用的。但是，如果对于任何事情的这种考虑成了我的行动的根据的一部分，那就不能再把全部根据归结到利己。

有一种假定曾经被认为能够帮助解脱利己理论的困境，那就

是："人们思想上的推理过程给自己找到某些一般的原则，作为过程中的中继站，人们在回想时可以只及于这些原则并根据这些原则采取行动，而不必在每一种实践的场合下都重复那些一般原则所根据的理由。例如在几何学中，我们学到较高的阶段时，我们不断地参考早先的定理，把它们看作是已经成立的和肯定了的，在我们思想上也许完全想不起这些早先的定理是用什么方法证明的。"这种说法虽然不错，但却很少能帮助解决我们当前的问题。如果我能理解到一个命题同某个别人的利益有关，那么任何用来把这个命题同我自己的利益间接联系起来的推理，对于我见诸行动都仍然肯定是不必要的。我的行动有一个直接的趋向和一个间接的趋向；在我们能证明人性中有某些东西使它不适宜于抱有直接目的以前，一个没有偏见的研究家一般肯定是不会十分乐于肯定那个间接的目的的。

最初发明利己学说的人，似乎是因为喜欢一种"简单性，这种简单性看来是一切同宇宙体系有关的伟大发现的最根本的条件"。但是简单性虽然非常值得我们赞扬，可是它本身却不能给予任何见解以充分的支持。况且在这个例子中，这种简单性只是表面的而不是实际的。这样一种解释，把我们说成总是根据我们完全想不到的动机来行动，并且以迂回曲折的方式来寻求一种没有多大真正价值的优点，并在一切情形下都拒绝一眼就能看到的关于这个问题的重大而明显的理由；我们姑且不去重复两种性质迥不相同的假定被联合到一起的那些已经说过的话，单是这种解释也是没有多少真正的简单性的。真正的简单性完全在反对的理论那一边，这种理论认为人是能够受事物的本性所支配的，能够根据他认

为影响他的动机来行动的，这种理论只要求用感知来解释一切思想现象，而且当我们认识到激起我们行动的一个理由时，并不再要求有另外一个因素来把判断和选择联系起来。

还有一种看法虽然不象已经提到过的几种那样带有结论性，却也是不应该不提到的。如果利己是行动的唯一原则，那就不可能有道德这样的东西。道德是思想上的一个原则，根据它我们可以对那些有待于我们选择的不同主张做出正确的估计。做出错误的估计，宁取微末片面的善行而不取重要的全面的善行的人是罪恶的。道德就在于思想上的这种倾向和观点而不在于偶然的无心做出的善行。根据基督教的理论，犹大出卖基督的行为可以看作是人类得救的一个实际的根本的原因。但是犹大的行为并不是道德的，而是罪恶的。他想到的只是出卖的代价，四十个银币，而忽视了对于公众利益的正义的一切考虑。在本章开始时提出来的那个例子里，那个为公众造福的人，绝对而严格地说来，宁取四十而不取八百或八亿，因而也是同犹大一个样的。就这个问题的真正是非功过来说，他个人的利益或者快乐是非常不值得考虑的，而所产生的好处——假定是对于全世界来讲——却是不可估计的。然而他却错误而不公正地选择了前者，而把后者——从理论上说来——看作是零。如果有正义这样一种东西，如果我有一个决定真理的真正的和绝对的价值标准，可以用来同价值较大的或较小的东西相比较，那么根据这种说法，完全出乎我们臆想之外，过去为人所采取过的最好的行动却可能就是全世界上最大的最有意识的非正义行为。是的，它不能不是这样。因为这种行动既然产生了最大的利益，那也就是把最大的利益放在直接从属于个人满足的位置

的一个具体的例子。

上面提到过的推理过程中中继站的说法对于这种反对意见也没有多大帮助。据说这种中继站能使一个人在某种程度上忘记自己行为所由之产生的狭隘的和自私的原则。我们不能怀疑的是：支配一个人采取一定行为准则的动机——没有这种动机他就永远不会采取这种行为准则——在决定他的道德品质方面是更重要的，而使一个人忘却自己的动机的漫不经心态度则是次要的。

从这一系列推理中得出的结论是：人是能够理解道德之美的，是能够理解别人对于自己的善行的要求的；并且在有了这种理解之后，这些观点以及一切其他智力上的感觉就都具有动机的性质，这些动机有时候为其他念头压倒，有时候压倒其他念头，但是其本身性质总是可以引起行动的，除非受到另外一种反对理由的阻挠。人们无疑能够把自己的较低利益放在别人的较高利益之上的，但是在做这种选择时，他们也许必须想象：对于自己的利益是巨大的而对于别人的危害是较小的，否则他们一定抱有那种有害的见解，认为每一个人完全为个人利益着想是对于公众利益最为有利的。

我们所讨论的学说会使一个慷慨高尚的人感到最为满意。即使这个学说是谬误的，无疑我们也有责任尽量利用其中仅有的一点正确之处。可是，当一个道学家尽了一切力量，仍然没有希望说服人类对于同类中任何一个人有一丝一毫的真正感情，那对于他来说，前途实在是太令人沮丧了。我们固然可以成为有利于人的工具，但是同一块木材或一张纸比起来，却不象它们成为有利于人的工具那样值得尊敬。木材和纸张至少也是既没想到爱人也没想

到利己的。可是我们却是以一种完全相反的感情来为人服务的。当我们采取一件最仁慈的行动时，我们只看到了自己的利益，而全然不顾别人的利益。我们是做好事情的工具，正象恶人被说成是上天的工具一样，尽管他们的意向是完全不听上天命令的。在这个意义上我们真可以欣赏一下这个世界上的规律：对公众有用是从每一个人的轻视这一功用中产生的，而我们一向习惯于称为最善良的人的最有利于人的行动，却只是最彰明较著地违背一个问题的正义和真正是非的例子。但是当我们想到那些组成这个世界的个人时，却不能认为满意。无怪乎那些由于自己的理论而把自己的同类看成是这样邪恶和非正义的哲学家们，总是冷酷、淡漠和毫无热情的。无怪乎这类哲学家当中最仁慈的最为流俗所污染的卢梭，竟不得不把一切道德的完美境界说成是不伤害人而已①。除非人们被真实地承认是能够有正义感、有道德和有善心的动物，除非承认人们并不总是要依靠不相干的和琐碎的考虑才被导向仁爱的行动，哲学、道德和政治都不会具有它们应有的意义。

毫不利己专门利人的理论向我们证明：人是可能有道德的，而不只是空谈道德；哲学家和伦理学家关于绝对正义所说的一切，并不是毫无意义的呓语；当我们号召人类摆脱自私和个人考虑时，我们是在号召他们做他们能够做到的事。这种想法使我们重视同类；教导我们以高尚的钦佩心情来看待那些为了谋求公共福利而忘掉个人存在的人；并且使我们有理由期望，随着人类在科学和有效制度方面的集体进步，他们将越来越能够把他们的自由

① "最崇高的道德是消极的，它教导我们永远不要伤害人。"《爱弥儿》第二卷。

判断和个人意志同抽象的正义和对于公众幸福的无私的支持统一起来。

我们应该从这个学说里得出什么同政治制度有关的结论呢？肯定不是个人利益应该同他应该有所贡献的整体利益不相容。这不是可取的也是不可能的。但是社会制度不必担心人类可以受到其他更好的动机的影响。立法者应该想到一个人的真正完美在于毫不利己。他应该把这一条当作自己努力的最终目标，引导人们按照自己的真正价值来对自己估价，既不给自己、也不向别人要求，高于他们按照正义应得的考虑。最重要的是他应该注意不助长自私的欲念。他必须逐渐使人们在自己所做的一切事情上都不考虑自己的利益，并且诱导他们在看见别人得到利益时感到满意。

这种感情的最终境界，在于有这样一种心境，它使我们看到别人受益时和同自己受益完全一样地高兴。真正明智的人既不谋求私利也不抱有野心，既不追求荣誉也不爱好令名。他与世无争。他不因为自己的成就不如别人的成就而不安，他只为自己的成就不合于正义的标准而不安。他的确有义务使他不能不追求整体利益，但整体利益原来就是他唯一的目标。如果这种利益是经另一个人的手实现的，他也不感到失望。所有的人都是他的共同劳动者，但他却不是任何人的竞争者。象古代故事中的佩达里图斯一样，他会说："我也曾极力想获得这种荣耀，但是在斯巴达有三百个公民比我更优秀，我为此而高兴。"

第四篇　第九章

1796 年版的第四篇第十一章代替了这一章。

论道德的趋向

道德是幸福之路——道德引起别人的敬重和好感。——从误解和毁谤而来的反对意见。——反驳。——道德同其他获得敬重的方式相比较。——贬抑的对象是罪恶不是道德——在我们德行中夹杂有不纯洁成分的情况下——在骄傲自满的情况下——在道德高尚的人们容许自己有罪恶的情况下。——只有道德高尚的人才有朋友。——道德是在社会上取得顺境和成就的道路——应用在商业来往上——应用在依靠保护的事例上。——依靠者被用为罪恶工具的情形是明显的例外。——道德同其他获得成就的方式相比较。——道德在这方面受到指责的原因。——退一步说。——容易产生的罪恶有希望隐瞒起来的事例。——暴露的可能。——无所作为、疑惧和堕落都是罪恶的产物。

我们已经试图把道德的理论建立在它的正确原则之上，并且已经表明利己既不是道德的合理的和真正的基础，也绝不是刺激我们从事道德实践所必须的。现在我们也许应该研究一下公众利益在多大程度上是同个人利益相一致的，这样就可以立即消除一种犯罪的诱惑和对犯罪的辩解，并且给真正的政治家提供一项额外的鼓励和指导。

首先，看来我们有充分的理由相信道德实践乃是通向个人幸

福的康庄大道。在这里可以举出来的许多理由，已经在前面关于培养真理一章中提到过。道德是一种幸福的源泉，这种幸福不会因为享受而变得乏味，也是任何人不能夺走的①。道德的真义在于按照其本来面目观察一切事物，按照其固有价值来估量一切事物。所以，只要一个人是有道德的，他就不会有成为悲哀和不满足的俘虏的危险。对于各种行为和性情，他就会习惯于按照其绝对效用来加以对待，并且对于不能对他自己或别人产生好处的任何一种行为和性情都不会加以容忍。这也并不是象一般人所想象的那么困难。习惯于在一切场合都诉诸自己理性的人，很快就会发现这种习惯在自己身上成长起来，一直到最后他能很自然地看到一切发生在自己身上的情况的真正的应有的意义。由于偏见而使很大一部分人类感到可怕的坏事，在这样一个有道德的人看来并没有什么可怕的。贫困、污名和羞辱在他看来都是微不足道的。真正使我们无法维持生存的境遇是很少的。一个有理性的人一下子就看得到这一点并看得到最好的谋生方式。至于真正的幸福并不在于奢侈的享受，这一点是不需要多么费力就可以理解的。关于污名和羞辱，一个明智的人也许悲叹它们趋向于缩小自己有益于人的范围；但是他会很快地看到排除这种考虑之后，它们也不是什么坏事。我的真正价值决定于我本来具有的品质，是全世界的诽谤和轻视都所缩小不了的。即使身体上的痛苦，如果用愉快、镇静和坚毅的精神来加以对付，也会减少掉很多折磨人的力量。在道德的所有这些消极的优点以外，我们还可以补充指出：一个人意

① 参见本篇第四章。

识到自己是正直的、为全体幸福而高兴，并一贯为增进这种幸福而努力，就会获得一种积极的满足。

的确，有一些关于选择合乎道德的行为的极端例子是难于判断其是非优劣的。对于列古鲁斯①来讲，重返迦太基去坐受毒刑而死以及说服罗马元老院和迦太基交换俘虏以挽救自己的生命究竟何者有利呢？也许前者是。也许，由于列古鲁斯赋有崇高的责任感，他会认为未能把握为公众服务的一个最可贵的机会而终生遗憾还不如一死。他关于个人利益的想法，可能同剧中的加图的想法一样：

“一天，一小时的高尚的自由生活

抵得过在枷锁下的永生。”②

其次，道德不但给从事道德实践的人带来幸福，也使他获得别人的敬重和好感。谁都不会不同意：要获得人类敬重就得做出值得敬重的事。妄想使人看不到事物真相的最巧妙的作法也是会随时暴露的。认为人们会敬重在他们看来是不合道德的事物，那是十分荒谬的。谁的趣味也不会低级到去嘉许别人谄媚的巧妙或者骗人的奸诈。

---

① 列古鲁斯（卒于公元前250年），罗马的将军和执政官。第一次布匿战争曾击败迦太基人，其后迦太基人获胜，列古鲁斯被俘，居留迦太基五年。据说曾被迦太基使团携赴罗马，使其建议交换俘虏并求和。但到罗马后，他却劝告罗马元老院拒绝一切建议，因此被迦太基人携回并受酷刑而死。——译者

② 在本章讨论的三个项目中所以列入第一项，主要是为了体系完整，因为很少有人真正怀疑过道德是个人安宁和幸福的最真实的源泉。所以我们尽可能做到简略。其他两项需要详加讨论。不幸的是一般常有的见解认为：严格的道德既不是获得别人嘉许和敬重的最可靠的道路，也不是在社会上走向顺境的最可能的手段。如果作者知道现存的任何著作，在他看来对这个问题做过任何程度上的正确估计，他原本会把这一章的论述从略的。

关于这个第二项的确会出现一种不利情况:“谁也不会真正敬慕自己所不了解的东西。为了彻底认识任何精神上成就的价值,无论它是纯智力性质的还是纯道德性质的,去认识的人同取得成就的人在才能和道德上都必须相等才成。我们在很大程度上是根据自己来判断别人的,是根据对自己思想的了解来树立人性的标准的,这乃是我们天性中不可避免的规律。凡是我们明确认识到自己做不到的事情,我们往往都疑心只是别人的虚夸和欺骗。因为我们感觉别人的德行是对于我们自己无所作为的一种责备,所以就更易犯这个毛病,因而也就很不愿意对别人的德行给以充分估价。”

虽然这种看法是有一定道理的,但是有些人因为看到别人或社会对自己估价过低,于是就常常由于厌世和缺乏恕道而过于不分皂白地应用这种看法。我们要承认,人类是不乐意承认有比自己高的智慧或道德的;但是这种不乐意绝不是不可克服的。认为谁也不相信自己不如别人,或者谁阅读莎士比亚的剧本、卢梭的哲学或看到加图的事迹时都会说,“我和这个人同样多才、同样明智或者同样有道德”,那是荒谬的。认为谁也不能在很大程度上感觉到自己永远写不出来的文章的优美和自己永远做不到的行为的高尚,那就更加荒谬了。

具有崇高的道德的人很少被人尤其是同代人按照其真正价值来衡量,这是事实。但是问题并不在这里,而在于这些人是不是比任何其他的人更受到敬重,以及道德因此是不是最能引起别人敬重?即使维持一种假象一贯是很成功的,它也随时有暴露的危险。它总会缺少真正道德会产生的某种活力和始终如一的坚定性。赝

品是永远不会乱真的。小心翼翼不肯过分反对人类偏见的迎合和顺从，虽然外表看来也象是德行的一种主要表现，却总是使人感到可疑的。人们并不喜爱哗众取宠的人。过分孜孜以求的东西人们反而不肯慷慨施与。但是并不急于得到赞扬，而只是想应该怎样做到值得赞扬的人，却使人们不由自主地要给予赞扬。

如果有道德的人经常遭到误解或误会，这在很大程度上应该归因于他们的道德上还有缺点，他们的行为上还有错误。真正的道德应该不依靠任何手段。我们要做的不应该是想法表现我们的道德，而是听其自然，让道德自己表现出来。手段是同自私密切联系着的，而我们已经表明，真正的道德是毫不利己的。思想应该专注在所追求的目标上，而不应该注意追求的姿态上是否风流倜傥。我们应该在一切场合中都是完全坦率的，朴实地讲出我们心里的想法，在有必要谈到自己时，既不表现出骄傲自满、也不表现出那种常常受到赞扬的怯懦的谦虚。真诚有一种无可抵抗的魅力。只要一个人一旦做到在一切言行上坦白、开诚布公和坚定，他就不可能受到误解。

误解的另一个经常来源是嫉妒。但是，我们受人嫉妒，多半出于自己的过错。最自满、最经常想到自己的成就和别人不足之处的也总是最受嫉妒的人。如果我们的德行毫不装腔作势，也就不会因为引起别人的不安而受到责备。比较有道德的人如果表现出任何程度的骄傲，就一定会因为伤害他人的虚荣心，而引起报复。但是，凡是人的德行完全出于博爱精神，心里充满了善心和好意，不希望别人把自己看得高人一等，那他就总会有很多朋友而很少有敌人。

道德也经常由于另外一种情况而遭到误解，这种情况最应该由遭到误解的人负责，因为这是由于他们自己行动上的不一致。如果我们先以我们的自满引起人们的激怒，然后又因为我们的品格表现上搀杂有某种手段而引起人们对于我们的动机的怀疑，那就难怪我们所表现的愚蠢和恶行一旦十分明显就会时常提供一种有力的理由，使我们受到伪善和欺骗的指责。不幸的是往往热心的人陷入错误时，他们的错误就难免是明显的。把自己主要精力献给高尚目标的人，往往认为自己有权沉溺于同自己的高尚品格不相称的消遣。如果他们适当地考虑到这不仅关系着个人品格，而且有损正义和一般福利的事业，他们就会避免这种严重的错误。谨小慎微的德行，不搀杂粗疏大意的恶行，最能为平常人所了解。这种德行的影响的确很短，它们只能得到一天的胜利；但是这种德行的昙花一现并没有什么关系，可是最值得受到永久敬重的人却为了自己的满足——这种满足本身是可鄙的，其后果是极为严重的——而荒唐地断送了这种敬重。

言归正传，再把从道德和从任何其他行为方式得来的敬重和好感做一番比较。后一种情况，在很大程度上一定总是不会有什么结果的，即使有结果也总是为时很短的。不论从道德获得的美名大小，最后总会看到道德是获得美名的唯一方式。值得别人和同胞们敬重的人，至少会得到少数人的了解。人们可能举出一些例子证明具有最纯洁的动机的人也曾十分不受爱戴。但是大概举不出一个例子能够证明这种人会不曾有过一些同生死共患难的朋友。只有这种友谊才是友谊。同一个人订交总是因为看到了他的优良品质，这些品质越好交谊也就总会越深。谁肯牺牲自己来为

恶棍赎命呢？而对于具有真正高尚品质的人，舍命相救的事例不是很多的吗？

第三，根据那句古老的格言，"诚实为上政策"，我们大概都会看到：道德是在社会上走向顺境和成就的最可靠的道路。设想美名特别有助于我们的成功，实在是一件很自然的事情，即使在最卑微的职业当中，这也是很明显的。在其他方面条件都相等的情况下，在交易中最公平的商人总是生意最兴隆的。说一不二的和经常使主顾失望的，满足于合理利润的和经常想方设法哄骗主顾的，言不二价的和能赚多少就赚多少的，照顾来路不明的主顾和尽情敲诈好说话的人，这两类人中那一类更有可能有成就呢？一句话，使同自己打交道的人一时高兴还是永久满意，这两类人中那一类更有可能有成就呢？

毫无疑问，虽然前者可能因为狡猾而获得暂时的成就，但后者最后会受到普遍的欢迎。人们并不象有时被人说成的那样，对于自己的利益是盲目的，他们很快就会认识到同可以信赖的人们打交道是有好处的。我们并不喜欢经常都得去防备敌人和刺探堕落的人的阴谋诡计。

但是，我们对于那些依靠保护求得升迁的事例将怎么说呢？在这个项目下边，有两种情况是上述原则的例外。第一种是保护人，由于其恶劣不健全的品格而必须有恶人合作来完成自己的事业，所以他尽管内心轻视还是乐意酬劳这种人的。第二种情况是一种职务——这种职务恐怕是当真存在的——可能要求由性格柔顺和品行堕落的人来担任，而为了获得这种职务，某种罪恶就成了必要的条件。

无疑地关于这个问题一般必须承认的事实是：就在社会上的成就来说，恶人常常看来是幸运的。但是我们可以有理由怀疑，罪恶究竟从根本上是不是最可能的幸运之途。想获得这种靠不住的升迁的候补人可能是很多的。一个人只能依靠一定的能力才能在许多人中显示出自己，而这种能力在从事于道德事业上很可以想象也是不会没有成就的。无论怎么说，不是一切候补人，甚至也不是一切有才能的候补人都会胜利。在保护人的心里，总是会有一场轻视感觉和自己的卑鄙动机之间的斗争，斗争的结果有时会恰恰是被保护的人所最不希望的那一面占上风。即使在看来幸运已经临到他的头上，他的处境也仍是靠不住的。他成功的基础是有局限的和靠不住的，他的保护人可能放弃他，可能被夺去权力或者生命；被保护的人为了希望获得的利益牺牲了一切原则之后，没有达到目标，或者事业中断，成了总归要受人嘲笑的对象。不以其道而得之的显要地位永远是不稳固的，如果我们能把为了野心而牺牲道德的人总结一下，我们就会发现其中大多数人都曾大大地打错了算盘。

同时，如果我们从另一面来做一番估计，我们首先将不可避免地想到：受人敬重一定会带来某些结果。但是，即使不考虑这一点，如果有些职务是以某种罪恶作为必要的资格，那么无疑地也还有大量的职务只有正直的人才能胜任。虽然保护人也许愿意牺牲国家的利益来照顾自己的帮凶或者帮闲，却不会愿意把管理自己财产或者教育自己子女的任务委托给没有原则的人。除了已经说过的两种情形以外，因为正直是一个很好地完成职务的首要条件，所以在推荐被保护的人上总会得到首先的考虑的。用人的人，如

果以自己的、自己朋友的或者自己国家的实际利益为目的，一定会有一种强有力的动机引导他选择诚实的候选人。能力可以说几乎是同样的必要条件；但是，即使我们认为才能和德行之间没有必然的联系，至少也不会有人认为它们是互相排斥的。即使一个恶棍在某种情形下获得一个受信赖和真正重要的地位，我们还是可以强烈的怀疑这种情况竟会发生，如果当时旁边有一个具有同等才能的诚实的人。此外，道德会越来越受重视。道德越受到考验，越为人所知，也就越为人所尊敬。当人们深刻关心一件事情的成败时，他们所寻求的总是具有真正道德的、没有因为某些暧昧行动而成为品德可疑的、心地善良、态度稳重、具有正义感的人。

人们普遍认为诚实不是获得成就的手段，主要是由于时常听到那些没有成就的人对此有所抱怨。这种人自然会找到最冠冕堂皇的自我安慰的话题而最容易找到的莫过于把自己的失败说成是由于德行太多。比如，经常指责别人缺点的性情暴躁的人，在带冒险性的选择面前迟疑不前的怯懦的人，原则上分不清是非、行动上优柔寡断的谨小慎微的人，以及无数其他的人，全都好把自己的失败归之于自己的正直，虽然严格说来，在每一个这种情况下，失败都是由于他们自己的毛病。

在这种估计中还有另外一种情况也值得考虑。有一种美德也许会使我不愿意担任许多显要的职务——如大律师、大参议员或者重要的大臣。在人类的当前状态下，这些职务的权限都是很成问题的，具有最崇高道德观的人也许不会愿意行使。他也许会认为处于私人地位，不受职务的束缚，不受显要地位必然会带来的不纯洁的动机的影响，他可能对人类作出更不朽的贡献。但是，说诚

实会妨碍一个人取得他本来不想取得的东西，肯定地说，这并不是一种很有力量的反对理由。

人们还提出过一种性质与此稍有不同的例子，他们曾经问道："在违背诚实的作法有希望永久隐瞒下去的情况下，是不是诚实还是取得成就的最好道路呢？命运使我成职业军人，我缺少升迁的机会，但是军队中的提拔通常是捐纳的。在这种情况下，我偶然发现一笔钱，而我加以隐藏后暴露的危险又不大，于是我就用这笔钱捐了一个官衔。如果我更拘泥小节，难道就更能有效地促进我在名利上的成就吗？"

这个问题的答案大概应该是肯定的。首先我们要考虑暴露的可能。物质世界的法则有这样一种趋向：它迫使人类的比较重大的和比较有利害关系的行动都要公开。谁也不能有隐身之术。最有手段的阴谋家也不能够充分防止无数细微的情况，这些情况即使不能判定他有罪，至少也会使他涉嫌。有谁愿意自己受人猜疑是行动卑劣和不诚实的呢？人事当中的这一特点是非常明显的，因而向多少世纪来的文学创作提供了素材，并曾被解释成上帝加之于非正义的报应。假定在这个例子中，我发现的钱是掉在露天的地上的。丢钱的人会不考虑丢在什么地方吗？会没有一个人看见我在那个可疑的时候是在那个地点的附近吗？机会肯定是对我不利的，仅仅衡量一下机会大概就足以证明诚实是最好的政策。我突然拥有一笔钱，人们却看不到我有什么方法取得它，单是这一情况——别人总会特别留心这种情况的——就会在我的品格上留下一个令人不快的污点。自以为智慧高深莫测而洋洋得意的政客，他们周密考虑出来的整套计划不是常常因为最细微的意外事件而

遭到挫败吗？由于"捷足者不一定先登，强力者不一定胜利"，所以最真实的智慧在于使自己的行动不怕暴露。

还有其他的情况也趋向于证实这同一命题。依靠自己的勇敢、能力或者善良的性格受人重视的人，就会不断培养这种品质。他会不懈地坚持下去而且由于认识到自己手段的正直，他就会具有大无畏的和刚正不阿的精神。这样的人，如果热情再大得足以使他提高能力并迅速发现自己的错误，他的进步就会永无止境。但是使用卑鄙手段的人，就会部分地依靠这种手段，而不能热衷于学习掌握正当手段。如果他总想避免暴露，他就总会害怕暴露，这就会有损于他精神的开朗。在导致个人幸福上，恶行是不能同美德相比的。这不是我们在这里要研究的问题，但是这却可以应用到我们的问题上。悔恨、不安和混乱都会使我不能看到事情的真正关键，从而大大减少我在任何职业中上升到优越地位的可能。

最后，凡是一度屈服于不诚实的诱惑的人，都会再度对这种诱惑屈服。他既已丧失了始终不渝的品德和对于罪恶的蔑视，也就失去了这些最可靠的保障。"我只是现在不诚实，今后一定不再不诚实"的人，忘记了人类思想的某些最明显的特征。如果他第一次逃脱了别人的猜疑，他只会在第二次给自己带来更可鄙视的耻辱；如果说从一件卑鄙行为中引起的悔恨心情和精神堕落之感会消失，这种感情也一定会由于从第一个卑鄙行为中产生的其他卑鄙行为而重行复活并固定下来。

第八篇 第三章

本章完全重新写过，作为修订版中的第八篇第七章。

根据奢侈的值得羡慕的效果而提出的对于这种制度的反对意见

这种反对意见的性质。——无论对于增加人口还是对于提高思想来说，奢侈都是不必要的。——它的真正的性质。

正义和进步这些观念同著述和思维本身同样地由来已久。各个时代中具有钻研精神的人都曾看到这些观念继续地出现，尽管也许从来没有人把这些观念收集在一起来充分显示出它们的系统性和真正价值。这些观念在向人提供一种美妙的幻想之后，往往就被当作不切实际而长期束之高阁。我们现在就要开始研究一下以这种所谓不切实际为根据的反对意见；从对于这些反对意见的反驳中我们将逐步阐述我们提出的制度，最后希望依靠这种制度的完整性及其各部分之间的正常配合，争取最有成见的人对这种制度的信服。

我们将尽先研究一种主要是在英国土地上发展起来的反对意见。人们曾经断言："私人的罪恶是公众的福利。"但是这个原则为其最初倡导者之一① 这样粗糙地提出来以后，已经经过更为文雅

① 参见曼德维尔：《蜜蜂的寓言》。

的继承者①的修正。他们说:"功利是美德和恶行的真正标准，因此，把奢侈说成是恶行，这是一种不合理的毁谤。"他们又说:"不论犬儒学派和苦行派的人对于奢侈煽起过什么样的偏见，奢侈毕竟是使人类达到真正繁荣顶峰的肥沃富饶的土壤。没有奢侈，人们一定永远成为独处的野蛮人。由于奢侈，才有宫殿的建筑和城市的人口。如果一个国家的大群居民不忙于从事各种工艺，这个国家怎么会有高度发达的人口呢？真正造福人类的人，不是用自己的善心来鼓励人们麻木不仁和懒惰成性的谨小慎微的信徒，也不是用无聊的道德来对人说教的阴沉的哲学家；而是高雅的穷奢极欲的人，他让成千上万的人进行认真而有益的劳动，以供应自己餐桌上的美味他同遥远的国家互通贸易，以供应自己居室中的陈设，他鼓励美术和一切精致的发明，以供应自己住宅中的装饰品。"

我提出这个反对意见，与其说是因为它需要单独反驳，不如说是因为我不愿意有任何实质的东西看来可能被略而不谈。真正的反驳前面已经提到了。我们已经看到任何国家的人口都是以该国耕作情况为标准的。所以，如果能够提供足够的动机来刺激人们从事农业，无疑人口可以继续发展到土地能够供应的任何程度。可是，农业一旦开始以后，我们从来没有看到过它会停步不前，除非由于积极的阻碍。使人们不得不看着大片土地荒芜或者耕种得既不经心也不彻底，而他们自己却在遭受着贫穷匮乏的是土地垄断制。如果愿意耕种土地的人永远有地可种，我们不能不相信：土地的耕种程度将同社会的需要成比例，并且由于同样的理由，对于人

① 参见科文特里所写的论文:《菲利蒙致希达斯佩斯》;《休谟论文集》第二卷第二篇。

口增加也不会有任何实际的限制。

无疑体力劳动量将大大低于任何文明国家的居民现在所担负的劳动量，因为那时也许有二十分之一的居民从事农业生产就可以完成供应全体的任务。可是我们决不能认为这种闲暇会成为一种实际的灾难。

至于一个穷奢极欲的人是一个什么样的造福人类的人，这在讨论依赖和非正义问题的时候已经充分地看到了。人类一切罪恶和不道德的恶行之所以绵延不断，倒要感激这种造福。如果精神比单纯的躯体存在更为可取，如果一切通情达理的研究家所应该有的愿望是：不只是人要繁殖，而且幸福也要增多，那么穷奢极欲就是人类的毒瘤。

第八篇　第五章

本章完全重写过，作为修订版的第八篇第五章。

根据这种制度的不可能久远而提出的反对意见。

反对意见的依据。——它的严重意义。——反驳。——采取这样一种制度必须先有：1. 深刻的正义感。——2. 对于幸福本质的明确认识——它是应该属于精神方面的——不在于感官的快乐——也不在于虚幻的快乐。——关于情欲的影响。——人们不会由于个人的远虑而积累财富——也不会由于虚荣心而积累财富。

我们不妨进而谈到另一个反对意见。有些反对我们在这里提出的学说的人曾经说过："如果平等的原则能够同人性相符因而能使这样一个原则行之久远，平等也许可能有助于人类的进步和幸福；但是一切这样的期望看来都一定会落空的。在平等观念下，今天会带来混乱，而那些旧有的罪恶和垄断明天又会卷土重来。富人用自己最慷慨的牺牲换得的一切，就会是一个野蛮时代，文明社会的思想和法令规章又得从这个野蛮时代重新开始，象从一个新的婴儿时代开始一样。人性是不能改变的。社会上至少还会有一些品质恶劣工于心计的人，极力想为自己获得多于别人的享受。财产平等的状态要求人们思想完全一致，而这是办不到的；人们思想感情的不同在某种程度上一定总是要存在的，这将不可避免地破坏理论上最完美的制度。"

没有一个反对意见比这里所举出的更本质的了。我们在讨论这样一个关系重大的问题时，完全应该拒绝一切过分的空论；如果我们一方面脱离了人已经进步到现在这样程度的社会状态，一方面却由于追求表面的美好而重新陷入野蛮时代，那实在是真正可悲的。但是最糟糕的是：如果这一反对意见是正确的，我们就得担心找不到什么挽救之道。人是一定要前进的。人所看到和羡慕的东西，他一定迟早要想法得到手。这是我们天性中固定不移的规律。但是，人们不可能看不到平等的真正价值，不可能不向往平等看来会带给我们的好处。后果是肯定的。可是，根据这些理论家的说法，人被推动着在某一段时期中胜利地前进；但是在这段时期以后，就在追求进一步发展的行动中，又会不可避免地陷入他们能力所不及的地步，于是从那时起就又会重新开始他们的渺小的事

业。这种反对意见把人说成是一个卑劣的有始无终的人，有足够的智力来认清什么是美好的，但却没有足够的智力来使自己长期实践这种美好的事。我们不妨研究一下一旦平等建立起来，是不是象这里所说的那样朝不保夕。

在反驳这一反对意见时，我们首先必须记住：我们这里所假设的平等化状态，不是偶然的结果，也不是一国元首的一纸命令的结果或者少数开明的思想家过分热情进行说服的结果，而是从社会上一般人严肃认真的信念中产生的。我们姑且假定：这样一种信念在共同生活在一个社会里的一定数目的人们当中发生是可能的；如果他在一个较小的集体中是可能的，看来就没有充分的理由证明它在一个大一些和更大一些的集体中就是不可能的。我们在这里所要研究的问题是：一旦产生了这种信念，它有没有可能传之久远。

这种信念的基础是建立在两种精神刺激上的，一种是正义的刺激，另一种是幸福的刺激。在人们深刻认识到任何人的真正需要是构成他占有任何一类商品的唯一正当的理由以前，财产的平等化是不能开始在人类社会中采取固定的形式的。如果人类的一般认识一旦进步到这种程度，因而对于这一真理产生了一种永久的印象，而且这一印象又是如此有力以至不容有任何反对和怀疑的余地，那么，我们就会以厌恶和轻视参半的心情来看待任何人会积累自己所不需要的财产的这种观念。我们首先会想到垄断状态总是会产生的一切罪恶，以及自由状态带来的一切当前存在的幸福。把对别人有益的东西由我们自己无益地浪费掉，为了取得在精神上压倒别人的某种优势的目的而积累财产，我们所将感到的

格格不入，正象我们现在对于谋杀所感到的一样。谁也不会不同意：一旦建立起平等的财产制度，人类的犯罪倾向就会大大地减少。可是我们现在所假定的那种罪行，却比我们在现在的社会状态中所能看到的任何罪行都更为凶残。人们大概在任何情况下都不会犯他们明确认识是违背公共福利的罪行。但是即使是这样，我们也很难相信：任何人会为了某种自己的想象中的满足就会任意伤害整体，除非他的思想首先受了一种印象的毒害，认为社会通过某些法令使他受到了伤害。我们在这里所考虑的例子是一个甚至没有想到自己受到伤害的人，然而却故意去破坏一个非言语所能形容的幸福状态，以便于人类有史以来所遭到的一切灾难和罪恶捲土重来。

我们正在叙述的平等化之所以能在人们思想中占统治地位，也是由于对于它所带来的个人幸福的看法。平等化产生于人类思想上的一种简单、明确和不容反驳的学说：我们首先需要某种维持躯体生存的衣食和住处，在这以后，我们唯一的真正幸福就在于扩大我们的精神能力、对真理的知识和道德的实践。初看起来，好象这一学说忽略了人们经验的一部分：感官的快乐和虚幻的快乐。但是看来好象是忽略实际上并不是忽略。我们能够感受到的快乐不论有多少种，真正明智的人都会为了更高尚的快乐而牺牲较低级的快乐。然而凡是曾经以一种开朗的心情来为别人创造幸福、或考虑别人幸福的人，都不会否认这样做是一切感觉当中的一种远远最使人感到愉快的感觉。可是一个人如果在感官快乐上稍有过分，他就会相应地减少获得这种最高尚快乐的能力。更不必说（如果这有任何重要性的话）：严格的节制才是最善于品味感官快

乐的合理方式。这是伊壁鸠鲁的理论，也必然是对于什么是人类幸福曾经作过深刻思考的人的理论。至于虚幻的快乐，那是同我们最高的快乐绝对不相容的。如果我们要促进别人的幸福或者欣赏别人的幸福，我们必须想法知道这种幸福包括些什么。而知识和虚幻是绝不相容的。随着思想逐渐上升到它的真正境界并摆脱掉造成我们的痛苦的各种偏见，人也就变得不能从阿谀、声名和权势中获得快乐，实在说来，也不能从任何同普遍幸福不相容的，或者换句话说，从并不构成这种幸福的一部分的任何来源中获得快乐。一切知识当中的最明显的知识是：考虑到个人，我只是人类海洋中的一滴水。——所以，关于个人幸福（这种幸福同财产平等制度是不可分的）的知识的第一课就是：我从简单、朴素和纯真中所得到的快乐，将比从奢侈、权力和声名中所得到的快乐多得多。抱有这种见解并生活在平等财产状态下的人，积累财产对他有什么诱惑呢？

这个问题曾经不断地为道学家们所最熟悉的那种理智和情欲各自独立起作用的学说所模糊。这样一种划分必然总是起模糊作用的。思想到底包括有多少部分？一部分也不包括。思想只是包括一系列连绵不断的想法，从我们生命的最初的一刻开始直到它的结束。在哲学上产生如此广泛的危害而本身又没有真正标准的情欲一词是不断地改变着含义的。有时情欲被普遍应用在这样一切想法上，这些想法因为特别生动活泼和伴随有真实的或想象的巨大的理由，而以不平常的力量把我们带到行动中去。比如我们所说的仁慈之情、公益之情或者勇敢。有时情欲只是指那些在确切地加以研究之后才发现是建立在错误基础之上的活泼的想法。

在第一种意义上，这个词可能是无可指摘的，智力的某种作用会产生强烈的愿望，这种愿望的强烈程度一定总是同所设想的命题的明确性及其实际效果的重要性两项合起来成正比的。在第二种意义上，如果我们已经习惯于用定义来代替定义所说明的事物，这种情欲学说也会是极端无害的。因为这样我们会看到这种学说只是肯定：人类必然总是会陷于现在所犯的那些完全相同的错误，换句话说，肯定必然会有一种永久性的错误来反对精神的必然趋于完美。在上述例子当中，认为一个人，在明确看到一个特定问题的一面是正确的和有利的情况下，会为那种以不可抗拒的力量强迫他站在另一面的错误所左右，实在说来，谁会看不到这种假定的荒谬呢？思想无疑是容易产生波动的。但是我们的信念可以达到这样一种程度，使我们永远不能再从放纵、权力或声名中获得快乐，而在思想的不断进步中，这种程度的信念是一定有一天会达到的。

财产平等制度一旦靠理智和信念的力量付之于实践以后，一定能够靠行之久远的主张，如果我们能进而为自己描绘出一副实行这种制度的精确图景，人们就不会再有任何正当的怀疑。我们不妨假定我们加入一个社会，这个社会里的人都习惯于按照整体的需要进行劳动，并且每一个人都把自己不需要而别人又马上需要的东西立刻和无条件地让给别人。在这样的社会里，个人积累的第一个和最简单的动机就立刻断绝了。我用不着积累来防备意外、疾病或者衰老，因为这些要求的正当性没有人会加以怀疑，而大家也都习惯于去满足这种要求。我能够在很大程度上积累的只不过是可以坏掉的东西，因为既然没有交易，我个人不能够消费掉的东西对于我的财产总量就不会有所增加。——同时，我们应该

看到：在这种制度下，尽管为私人目的而积累是极其不合情理和极其荒谬的，但这决不排除那种为了公众防备意外而可能必要的积累。如果在上述的推理中存在任何真理的话，这种积累是不会带来任何危险的。此外，智慧能永远帮助人们防止意外。人们都知道，饥馑主要是由于人类预防和担心的不得当；我们有理由设想：今后会出现一定程度的技巧，逐渐消灭作物的歉收和其他类似的意外。

我们已经看到：使私人不断积累财富的主要动机是喜欢炫耀富贵和受到敬重。这个动机也被取消了。因为积累既然不能有任何合理的目的，就会被看作是一种疯狂的表现，而不是一种羡慕的理由。人们将习惯于正义的朴素原则，并且知道除了才能和德行以外没有任何东西值得敬重。当人们习惯于用自己多余的东西来满足别人的需要，并且习惯于把体力劳动所不需要的时间用之于发展智力的时候，他们将以什么样的感情来看待那种愚蠢到在自己的衣服上缝上一点花边或者在自己身上加上任何其他装饰品的人呢？在这样的社会中，财产将永远象水面一样趋向于同等的水平。所有的人只需要知道谁的手中存有一定数量的某种商品，大家就都会具有信心地向那个人请求满足自己对于那种商品的需要。所以，一切强迫都是不必要的，一个人拒绝把自己没有实际需要的东西给与别人，就会引起别人觉得他是堕落和荒谬的感觉，这种感觉在一切情况下都足以使人们不再采取如此可恶的特殊行动。大家都将意识到自己有正当和完全的权利使用我多余的东西。如果我不通情理又不听劝告，人家也不会留下来同我协商象交易这样可恶的事情，而会离开我去从某一有理性的人那里去寻求供

给。积累不但不象现在这样引起种种尊敬的表示，而且会使企图积累的人同社会失去一切联系，使他为人所忽视和遗忘。现在积累的所以有影响，是从看到这些积累的人认为积累终究会对他有利的想法中产生的；但是到了那时，一个积累财富的人所处的情况要比今天的守财奴更坏，今天的守财奴虽然为自己增加了千万财富，然而任何人都不能劝他拿出多余的一文钱；因此成了一般人所鄙弃的对象。

一、二、三卷译名对照表

三　　画

大流士　Darius
马布利　Mably
马里乌斯　Marius
马塞勒斯　Marcellus
马尔舍布斯　Malesherbes
马尔巴勒大公　The duke of Marborough
马尔格拉夫伯爵　Earl of Mulgrave

四　　画

比利牛斯山　Pyrenees
尤达米达斯　Eudamidas
巴克斯　Bacchus
孔多塞　Condorcet
冈比西斯　Cambyses
贝克特　Becket
贝拉敏　Bellarmine
贝加里亚　Beccaria
牛顿　Newton
丹吉尔　Tangiers

五　　画

汉诺威家族　Hanover
兰卡斯特　Lancaster
平德　Pindar
本都　Pontus
瓦莱里乌斯　Valerius
艾迪生　Addison
艾普里　Esprit
艾德里安　Adrian
艾尔弗雷德　Alfred
布鲁特斯　Brutus
布戈尼公爵　Duc de Bourgogne
布莱克沃尔　Blaekwal
圣约翰　St. John
圣巴塞洛缪　Saint Bartholomew
弗雷德里克　Frederic
尼禄　Nero
加尔文　Calvin
加图(老)　Cato, the Elder
加图(小)　Cato, the Younger
加斯科尼人　Gascons
卡米路斯　Camillus
卡利古拉　Caligula
卢肯　Lucan
卢梭　Rousseau
卢库路斯　Lucullus
史密斯菲尔德　Smithfield
皮罗　Pyrrho

六　　画

安娜(女王)　Anne (Queen)
安东尼　Antony, Mark
安纳萨尔库斯　Anaxarchus
米娜斯　Menas
米太亚特　Miltiades
米特拉达悌　Mithridates
西塞罗　Cicero
西德尼　Sydney
西布索普　Sibthorp
西皮奥兄弟　Scipios
亚历山大　Alexander

托勒密 Ptolemy
列古鲁斯 Regulus
达米安斯 Damiens
达达尼尔海峡 Hellespont
伍尔斯顿 Woolston
休谟 Hume
伏尔泰 Voltaire
伏尔加河 Volga
伊锡卡 Ithaca
伊丽莎白 Elizabeth
伊壁鸠鲁 Epicurus
伊壁克特图斯 Epictetus
伦道夫 Randolph
华莱士 Wallace
约克 Yark
约翰逊 Johnson

七 画

汪达尔人 Vandals
沙弗斯伯里 Shaftesbury
沃森 Watson
沃尔西 Wolsey
辛辛纳特斯 Cincinnatus
亨利二世 Henry II
亨利四世 Henry IV
庇西特拉托 Pisistratus
玛丽亚·赛里萨 Maria Theresa
坎布雷 Cambray
阿波罗 Apollo
阿奎那，托马斯 Aquinas, Thomas
阿蒂拉 Attila
阿尔米达 Armida
阿基利斯 Achilles
阿塔纳修斯 Athanasius
阿尔明尼乌斯 Arminius
阿里斯蒂德斯 Aristides
里蒙 Rimmon
克兰默 Cranmer
克里特 Crete
克拉克 Clarke
克莱芒 Clement
克雷西 Cressy
克伦威尔 Cromwel
克里利欧 Creolian
克劳迪亚斯，阿披乌斯 Claudius, Appius
克勒肯威尔 Clerkenwel
克里奥巴特拉 Cleopatra
杜尔哥 Turgot
杜木里埃 Dumouriez
苏拉 Sylla
忒修斯 Theseus
忒拜人 Thebans
希洛人 Helots
利奥尼达斯 Leonidas
伯克 Burke
伯克利 Berkeley
伯特勒 Burtler
伯里克利斯 Pericles
伯金汉希尔公爵 Duke of Buckinghamshire
狄欧根尼 Diogenes
狄奥多路斯-西库鲁斯 Diodorus Siculus

八 画

法老 Pharaoh
法比乌斯 Fabius
法比里希乌斯 Fabricius
波尔森纳 Porsenna
泽尔士 Xerxes
坦塔鲁斯 Tantalus
拉维雅克 Ravaillac
拉普兰人 Laplanders

直布罗陀 Gibraltar
杰勒德 Gerard
欧尔里德 Euclid
弥尔顿 Milton
居鲁士 Cyrus
居尔特人 Celts
孟德斯鸠 Montesquieu
迦太基人 Carthaginians
肯辛顿伯爵 Earl of Kensington
图拉真 Trajan
罗舍尔 Rochelle
罗慕路斯 Romulus
罗歇富科 Rochefoucault
罗歇富科公爵 Duc de la Rochefoucault
迪格比·埃弗拉德 Digby, Everard
迪奥尼修斯 Dionysius
凯撒 Casar
凯姆斯 Kaimes
金雀花王朝 Plantagenet
金波尔顿勋爵 Kimbolton, lord
舍尔氏 Circe
佩利 Puley
佩达里图斯 Pedaretus

九 画

洛克 Locke
洛根 Logan
娄,尼古拉斯 Rowe, Nicholas
柯林斯 Collins
查理一世 Charles I
查理曼大帝 Charlemagne the Great
费纳龙 Fénelon
哈奇森 Hutsheson
哈特利 Hartley
威廉国王 King William
威斯敏斯特 Westminster
科克 Coke
科文特里 Conventry
科马侯爵 Marquis of Kew
科德鲁斯 Codrus
科里奥拉努斯 Coriolanus

十 画

诺瓦尔 Norval
诺曼底侯爵 Marquis of Normandy
诺丁汉的霍华德伯爵 Howard earl of Nottingham
泰尔 Tyre
泰米托克利斯 Themistocles
索尔兹伯里的塞西尔伯爵 Cecil earl of Salisbury
莎士比亚 Shakespeare
莱哥古士 Lycurgus
莱斯特的达德利伯爵 Dudley earl of Leicester
莫提纳 Mutina
荷马 Homer
格拉古兄弟 Gracchi
桑科 Sancho
爱尔维修 Helvetius
爱德华兹,乔纳森 Edwards, Jonathan
爱德华四世 Edward IV

十 一 画

培根 Bacon
菲利皮 Philippi
菲尔丁,亨利 Fielding, Henry
菲尔默,罗伯特 Filmer, Robert
萨拉逊人 Saracens
梅因韦林 Mainwaring
梭伦 Solon
基德努斯河 Cydnus
曼图亚 Mantua

曼德维尔 Mandeville
曼彻斯特伯爵 Earl of Manchester

十二画

富兰克林 Franklin
普赖斯 Price
普鲁塔克 Plutarch
普罗蒂厄斯 Proteus
道格拉斯 Douglas
博林布鲁克 Bolingbroke
惠斯顿 Whiston
斯特恩 Sterne
斯波鲁斯 Sporus
斯威夫特 Swift
斯基渥拉,穆提乌斯 Scœvola, Mutius
斯特拉福德 Strafford
腊韦拉克 Ravaillac
腓特烈大帝 Frederich the Great

十三画

塞涅卡 Senaca
塞西安人 Scythians
塞浦路斯 Cyprus
塞维特斯 Servetus
塞米拉密斯 Semiramis
塞索斯特利斯 Sesotris
福季翁 Phocion
雷利爵士,沃尔特 Raleigh, Sir Walter
雷纳尔 Raynal
雷格路斯 Regulus
路易十四 Louis XIV
詹姆斯一世 James I
詹姆斯二世党人 Jacobites
奥马尔 Omar
奥巾库尔 Ogincourt
奥朗则布 Aurungzebe
奥尔良公爵 The duke of Orleans

十四画

赫尔克里士 Hercules
赫布里底群岛 Hebrides

十五画

潘恩,托马斯 Paine, Thomas
摩尔根,威廉 Morgan, William
德尔法 Delphi
德修斯 Decius
德赖登 Dryden
德尔图良 Tertullian
德·让立夫人 De Genlis, Madame
德·瓦卢瓦公爵 The duke de Valois
德·希勒里·布津拉夫人 De Sillery Brulart, Madame

十六画

霍华德 Howard
霍尔巴赫 Holbach
霍顿脱人 Hottentots
穆罕默德 Mahomet

曼德维尔 Mandeville
曼彻斯特伯爵 Earl of Manchester

十二画

富兰克林 Franklin
普赖斯 Price
普鲁塔克 Plutarch
普罗蒂厄斯 Proteus
道格拉斯 Douglas
博林布鲁克 Bolingbroke
惠斯顿 Whiston
斯特恩 Sterne
斯波鲁斯 Sporus
斯威夫特 Swift
斯基渥拉，穆提乌斯 Scœvola, Mutius
斯特拉福德 Strafford
腊韦拉克 Ravaillac
腓特烈大帝 Frederich the Great

十三画

塞涅卡 Senaca
塞西安人 Scythians
塞浦路斯 Cyprus
塞维特斯 Servetus
塞米拉密斯 Semiramis
塞索斯特利斯 Sesotris
福季翁 Phocion
雷利爵士，沃尔特 Raleigh, Sir Walter
雷纳尔 Raynal
雷格路斯 Regulus
路易十四 Louis XIV
詹姆斯一世 James I
詹姆斯二世党人 Jacobites
奥马尔 Omar
奥巾库尔 Ogincourt
奥朗则布 Aurungzebe
奥尔良公爵 The duke of Orleans

十四画

赫尔克里士 Hercules
赫布里底群岛 Hebrides

十五画

潘恩，托马斯 Paine, Thomas
摩尔根，威廉 Morgan, William
德尔法 Delphi
德修斯 Decius
德赖登 Dryden
德尔图良 Tertullian
德·让立夫人 De Genlis, Madame
德·瓦卢瓦公爵 The duke de Valois
德·希勒里·布津拉夫人 De Sillery Brulart, Madame

十六画

霍华德 Howard
霍尔巴赫 Holbach
霍顿脱人 Hottentots
穆罕默德 Mahomet